JEAN-PIERRE VERNANT

MITO Y PENSAMIENTO EN LA GRECIA ANTIGUA

Ariel Filosofía

JEAN-PIERRE VERNANT

MITO Y PENSAMIENTO EN LA GRECIA ANTIGUA

Traducción castellana de
Juan Diego López Bonillo

EDITORIAL ARIEL
Esplugues de Llobregat
BARCELONA

Título original
MYTHE ET PENSÉE CHEZ LES GRECS

Depósito legal: B. 51.062-1973

ISBN: 84 344 2944 6

Impreso en España

1973. Ariel, S.A., Av. J. Antonio, 134-138, Esplugues de Llobregat. Barcelona

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Los textos que hoy se presentan al público español fueron recopilados por vez primera en un volumen, en edición francesa, el año 1965. He hecho algunas correcciones en pequeños detalles. He añadido, sobre todo, dos nuevos trabajos, redactados con posterioridad a esta fecha y que se inscriben muy directamente en la misma línea de investigación. El primero es una respuesta a las objeciones que se había creído poder contraponer a mi interpretación del mito hesiódico de las razas; esta puntualización constituye, según mi opinión, un complemento indispensable si se quieren comprender los problemas que plantea, en cuanto al método y al contenido, la aplicación del análisis estructural a estos mitos griegos que pertenecen a una tradición escrita, muy diferente de la que los etnólogos encuentran en las sociedades arcaicas. La segunda nueva contribución ha sido igualmente suscitada por las reacciones de algunos filólogos ante la lectura de mi obra. Para hacer desaparecer las dudas que se habían expresado en algunas reseñas, en cuanto a la validez de la aproximación que yo intentaba establecer entre la estructura geométrica de la cosmología de Anaximandro y las nociones políticas que han señalado con mayor intensidad el universo espiritual propio de la civilización griega de las ciudades, me he visto obligado a tomar de nuevo toda la documentación en bloque para examinar más de cerca los elementos.

El lector juzgará los méritos y los puntos flacos de la obra. Lo que me parece asegurado, tanto hoy como ayer, es, en primer lugar, que constituye, por la unidad de su proyecto programático, un todo homogéneo; luego, que permanece válido el deseo que yo formulaba en otro tiempo de ver desarrollarse, bajo una forma comparativa y concertada, las investigaciones de la psicología histórica. En Francia, al menos, esta orientación se ha reafirmado en muchos sectores de la historia, más allá de la antigua Grecia. Nos bastará recordar los trabajos de investigadores como: J. Delumeau, G. Duby, A. Dupront,

R. Mandrou, quienes se limitan a un estudio sistemático de las mentalidades. En el dominio griego, M. Detienne y P. Vidal-Naquet han venido, muy eficazmente, a añadir sus mejores esfuerzos a los míos. Por otra parte, me alegra que los lectores españoles puedan apreciar con más facilidad nuestros trabajos, y quiero dar las gracias también a todos aquellos que han tomado la iniciativa de esta traducción y que han sabido llevarla a buen término.

J.-P. VERNANT

ÍNDICE

A. J. Meyerson

INTRODUCCIÓN

Si nos hemos decidido a agrupar en un volumen unos trabajos cuyos temas corren el riesgo de parecer muy diversos, se debe al hecho de haber sido concebidos como las piezas de una misma indagación. Desde una decena de años nos esforzamos en aplicar al dominio griego las investigaciones de la psicología histórica de la que I. Meyerson es, en Francia, el promotor.[1] Nuestros estudios tienen por materia los documentos sobre los cuales trabajan los especialistas, helenistas e historiadores de la antigüedad. Sin embargo, nuestra perspectiva es otra. Ya se trate de hechos religiosos: mitos, rituales, representaciones figuradas, o bien de filosofía, de ciencia, de arte, de instituciones sociales, de hechos técnicos o económicos, siempre los consideramos, en tanto que obras creadas por los hombres, como la expresión de una actividad mental organizada. A través de estas obras, nosotros escudriñamos para averiguar lo que ha sido el hombre mismo, este hombre de la antigua Grecia al que no se puede separar del cuadro social y cultural del cual es a la vez creador y producto.

Empresa difícil por su carácter necesariamente indirecto y que, por añadidura, corre el peligro de no ser siempre bien recibida. Enfrentados con los textos, los documentos figurados, las *realia* sobre las cuales debemos apoyarnos, los especialistas tienen sus problemas y sus propias técnicas; el estudio del hombre y de sus funciones psicológicas les aparece muchas veces como algo extraño a su dominio. Los psicólogos y los sociólogos se encuentran, por la orientación actual de sus investigaciones, demasiado comprometidos en el mundo contemporáneo para interesarse por una antigüedad clásica que abandonan a la curiosidad, a sus ojos un poco anticuada, de los humanistas.

1. I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres* (París, 1948).

Y sin embargo, si existe una historia del hombre interior, solidaria de la historia de las civilizaciones, nos es preciso retomar la consigna que lanzaba, hace algunos años, Z. Barbu, en su libro *Problems of historical psychology*:[2] "¡Back to the Greeks!" En la perspectiva de una psicología histórica, el retorno a los griegos nos parece, en efecto, imponerse por varias razones. La primera es de orden práctico. La documentación concerniente a Grecia es a la vez más extensa, más diferenciada y mejor elaborada que la referente a otras civilizaciones. Disponemos, cada vez en mayor grado, de numerosos trabajos, sólidos y precisos, referentes a su historia social y política, a su historia religiosa, a su historia del arte y del pensamiento. A esta ventaja se añaden argumentos de fondo. Las obras que la antigua Grecia ha creado son muy "diferentes" a las que constituyen nuestro universo espiritual, hasta el punto de servirnos de desorientación y darnos, con el sentimiento de la distancia histórica, conciencia de un cambio en el hombre. Al mismo tiempo, estas obras no nos resultan tan extrañas como puede suceder con otras. Ellas han sido transmitidas hasta nosotros sin solución de continuidad. Están todavía vivas en unas tradiciones culturales con las cuales no cesamos de relacionarlos estrechamente. Bastante alejado de nosotros para que sea posible estudiarlo como un objeto, y como un objeto más, al que no se aplican exactamente nuestras categorías psicológicas de hoy día, el hombre griego, no obstante, está lo bastante cercano de nosotros para hacernos posible entrar en contacto con él sin demasiadas dificultades, comprender el lenguaje que habla en sus obras, alcanzar, más allá de los textos y documentos, los contenidos mentales, las formas de pensamiento y de sensibilidad, los modos de organización de la voluntad y de sus actos. Brevemente: una arquitectura del espíritu.

Existe finalmente una última razón que orienta hacia la antigüedad clásica al historiador del hombre interior. En el espacio de algunos siglos, Grecia ha conocido, dentro de su vida social y espiritual, transformaciones decisivas. Nacimiento de la ciudad y del derecho —advenimiento, con los primeros filósofos, de un pensamiento de tipo racional y una organización progresiva del saber en un cuerpo de disciplinas positivas diferenciadas: ontología, matemáticas, lógica, ciencias de la naturaleza, medicina, moral, política—, creación de nuevas for-

2. Z. BARBU, *Problems of historical psichology* (Londres, 1960).

mas de arte, respondiendo los diversos modos de expresión, así inventados, a una necesidad de hacer auténticos aspectos hasta ahora desconocidos de la experiencia humana: poesía lírica y teatro trágico en las artes del lenguaje, escultura y pintura concebidos como artificios imitativos en las artes plásticas.

Estas innovaciones, en todos los dominios, marcan un cambio de mentalidad tan profundo, que representa el nacimiento del hombre occidental, la eclosión verdadera del espíritu, con los valores que reconocemos en este momento. De hecho, las transformaciones no atañen solamente a los avances de la inteligencia o a los mecanismos del razonamiento. Del *homo religiosus* de las culturas arcaicas, a este hombre político y razonable, hacia quien apuntan las definiciones de Aristóteles, la mutación pone en tela de juicio los grandes cuadros del pensamiento y todo el espectáculo de las funciones psicológicas: modos de expresión simbólica y manejo de signos, tiempo, espacio, causalidad, memoria, imaginación, organización de los actos, voluntad, persona, todas estas categorías mentales se encuentran transmutadas en cuanto a su estructura interna y su equilibrio general.

Dos temas han retenido, más que otros, la atención de los helenistas en el transcurso del último medio siglo: el paso del pensamiento mítico a la razón y la construcción progresiva de la persona. Nosotros, en este libro, hemos abordado estos dos problemas de manera desigual. Por lo que respecta al primero, constituye el objeto de un estudio de conjunto. En cuanto al segundo, nos hemos limitado a un aspecto particular. Nos parece sin embargo necesario, a fin de evitar los malentendidos, precisar, tanto para el uno como para el otro, nuestra posición. Al intitular "Del mito a la razón" el trabajo que cierra este volumen, no pretendemos decir con ello que hayamos tratado del pensamiento mítico en general, tampoco que no admitamos la existencia de un pensamiento racional inmutable. Subrayamos por el contrario, en los últimos párrafos, que los griegos no han inventado *la* razón, sino *una* razón, ligada a un contexto histórico, diferente del contexto del hombre actual. Existen con todo, creemos, en el seno de lo que se llama el pensamiento mítico, formas diversas, niveles múltiples, modos de organización, así como diferentes tipos de lógica.

En el caso de Grecia, la evolución intelectual que va de Hesíodo hasta Aristóteles nos ha parecido seguir, en lo esencial, una doble vía: en primer lugar, se establece una clara

distinción entre el mundo de la naturaleza, el mundo humano, el mundo de los poderes sagrados, siempre más o menos mezclados o ensamblados por la imaginación mítica, la cual tan pronto confunde estos diferentes dominios, como procede por deslizamiento de un plano a otro, o establece entre todos los sectores de la realidad un juego de equivalencias sistemáticas. En segundo lugar, el pensamiento "racional" tiende a eliminar estas nociones polares y ambivalentes que desempeñan en el mito un importante papel; renuncia a utilizar las asociaciones por contraste, a acoplar y unir los contrarios, a progresar por trasposiciones sucesivas; en nombre de un ideal de no-contradicción y de univocidad, el pensamiento "racional" aleja cualquier modo de razonamiento que proceda de lo ambiguo o del equívoco.

Bajo esta forma general, nuestras conclusiones tienen un carácter provisional. Intentan, sobre todo, trazar un programa de investigación. Invocan estudios más limitados, pero más precisos: tal mito en tal autor, tal conjunto mítico, con todas sus variantes, en las diversas tradiciones griegas. Sólo unas investigaciones concretas que fijen la evolución del vocabulario, de la sintaxis, de los modos de composición, de la elección y ordenamiento de temas, desde Hesíodo y Ferécides hasta los presocráticos, nos permitirán seguir las transformaciones de la maquinaria mental, de las técnicas de pensamiento, de los procedimientos lógicos. En este sentido, nuestro estudio final debe leerse referido a éste que inicia el libro: llevando tan lejos como nos ha sido posible el análisis estructural de un mito particular, el mito hesiódico de las razas, hemos intentado describir una forma de pensamiento que no es en modo alguno incoherente, sino que su movimiento, rigor, lógica, conservan su carácter propio, reposando la construcción mítica, en su plan de conjunto como en el detalle de sus diversas partes, sobre el equilibrio y la tensión de nociones polares. Dentro de la perspectiva del mito, estas relaciones expresan la polaridad de poderes sagrados, opuestos y a la vez asociados. Volvemos a encontrar de este modo, en la obra de Hesíodo, un "modelo" de pensamiento en muchos aspectos próximo a éste que, bajo acoplamiento Hestia-Hermes, nos ha parecido que gobierna la experiencia religiosa más antigua que los griegos hayan podido tener del espacio y del movimiento.

Alguien, quizá, se admirará del hecho de que no hayamos reservado un espacio mayor, en la economía de esta recopilación, al análisis de la persona. Si existe, en efecto, un dominio

donde los helenistas han sido conducidos a abordar los problemas psicológicos, por el curso mismo de sus investigaciones, es sin lugar a duda éste de la persona. Del hombre homérico, sin unidad real, sin profundidad psicológica, atravesado de impulsos súbitos, de inspiraciones experimentadas como divinas, en cierta manera extraño a sí mismo y a sus propios actos, hasta el hombre griego de la edad clásica, las transformaciones de la persona aparecen sorprendentes. Descubrimiento de la dimensión interior del sujeto, distanciamiento respecto al cuerpo, unificación de las fuerzas psicológicas, aparición del individuo o, al menos, de ciertos valores ligados al individuo en tanto que tal, progreso del sentido de la responsabilidad, compromiso más preciso del agente con sus actos; todos estos desenvolvimientos de la persona constituyen el objeto, por parte de los especialistas, de investigaciones y discusiones que incumben muy directamente a la psicología histórica. Si no hemos querido establecer un balance de conjunto no se debe al hecho de que algún psicólogo lo haya intentado antes que nosotros. Z. Barbu ha trazado, en una perspectiva similar a la nuestra, lo que él llama *The Emergence of Personality in the Greek World.*[3] Aceptando en una gran medida muchos de sus análisis y aconsejando al lector que se remita a dicha obra, estaríamos tentados de expresar dos tipos de reserva respecto a sus conclusiones. En primer lugar, el autor nos parece que fuerza un poco las cosas en el cuadro que esboza sobre el desarrollo de la persona: por falta de haber tenido en cuenta todas las categorías de documentos, falto sobre todo de considerarlos con cercana minuciosidad, él los interpreta a veces en un sentido demasiado moderno y proyecta sobre la persona griega ciertos rasgos que, según nosotros, no se manifestarán hasta una época más reciente. En segundo lugar, su estudio, aun cuando llevado a cabo desde un punto de vista histórico, no está exento de toda preocupación normativa. Para Z. Barbu, los griegos han descubierto la *verdadera* persona: edificando su ser interior sobre el equilibrio entre dos procesos psíquicos opuestos, de una parte la "individuación" que realiza alrededor de un centro único la integración de las fuerzas internas del individuo, por otra, la "racionalización" que integra a los individuos en un orden superior (social, cósmico, religioso), los griegos habrían elaborado la forma perfecta de la persona, su modelo. Así pues, las objeciones que nos parecen precisamente revelar,, del punto de vista psicológico, los traba-

3. Z. Barbu, *op. cit.*, cap. IV, pp. 69-144.

jos de ciertos helenistas, son la consecuencia de su desconocimiento de la complejidad de una categoría psicológica como la persona, cuyas dimensiones son múltiples y, a la vez, de su relatividad histórica. Al considerarla como una forma acabada de la que se podría dar una definición simple y general, tienen a veces tendencia a conducir su investigación como si se tratase de saber si los griegos han conocido la persona, o no, o a partir de qué momento han hecho el descubrimiento de la misma. Para el psicólogo historiador, el problema no se plantearía en estos términos: no existe, ni puede existir persona-modelo, exterior al curso de la historia humana, con sus vicisitudes, sus variedades según los lugares, sus transformaciones conforme al tiempo.[4] La investigación, pues, no debe tener como finalidad establecer si la persona existe o no existe en Grecia, sino averiguar qué es la persona griega antigua, en qué difiere, dentro de la multiplicidad de sus rasgos, de la persona de hoy: qué aspectos de ella se encuentran, en tal momento, más o menos diseñados y bajo qué forma, cuáles son los que permanecen desconocidos, qué dimensiones del yo aparecen ya expresadas en tal tipo de obras, de instituciones o de actividades humanas y en qué nivel de elaboración, cuáles son las líneas de desenvolvimiento de la función, qué direcciones principales, e igualmente los tanteos, los ensayos abortados, las tentativas fallidas, cuál es, en fin, el grado de sistematización de la función, eventualmente su centro, su aspecto característico.

Una tal indagación supone una previa y exacta determinación, en el conjunto de los hechos de civilización que nos ofrece Grecia, de aquellos que atañen más directamente a tal o cuál aspecto de la persona, que se haya sabido delimitar los tipos de obras y de actividades a través de las cuales el hombre griego ha construido los cuadros de su experiencia interior, cómo él ha edificado, mediante la ciencia y la técnica, los esquemas de su experiencia del mundo físico. La investigación debería, pues, abarcar un campo muy vasto y muy diverso: hechos de lengua y de transformación del vocabulario, especialmente del vocabulario psicológico; historia social, en particular historia del derecho, pero también de la familia y de las instituciones políticas; grandes capítulos de la historia del pensamiento, como los que hacen referencia a las nociones de alma, cuerpo, de

4. Cf. I. MEYERSON, *op. cit.*, cap. III: "L'histoire des fonctions", especialmente las páginas consagradas a la historia de la persona, pp. 151-185.

individuación; historia de las ideas morales: vergüenza, falta, responsabilidad, mérito; historia del arte, en particular los problemas que plantea la aparición de nuevos géneros literarios: poesía lírica, teatro trágico, biografía, autobiografía, novela, en la medida en la que estos tres últimos términos pueden ser empleados sin anacronismos por el mundo griego; historia de la pintura y de la escultura, con el advenimiento del retrato; en fin, historia religiosa.

A falta de poder abordar todas estas cuestiones en el marco de un breve estudio, hemos preferido atenernos solamente a los hechos religiosos. Todavía nos limitamos a considerar la religión de la época clásica, sin prestar atención a lo que el período helenístico ha podido aportar como innovación. La investigación debería ser tanto más exigente cuanto más limitada se encontraba en sus comienzos. Restringida al dominio religioso, debía distinguir con cuidado los diversos planos e indagar, para cada uno de ellos, en qué medida tiene que ver con la historia de la persona, hasta qué punto creencias y prácticas religiosas, por sus implicaciones psicológicas, comprometen el estatuto interior del sujeto y participan en la elaboración de un "yo". Se verá que nuestras conclusiones son, en conjunto, negativas, y que nos hemos visto obligados a destacar, sobre todo, las diferencias, a subrayar las distancias que separan, en cuanto a su vida religiosa, a la Grecia del siglo v de la persona del creyente de hoy.

En su mayor parte, nuestro conjunto de estudios está consagrado a las categorías psicológicas que, a falta de una comunidad de trabajos entre helenistas y psicólogos, aún no han constituido el objeto de investigaciones realizadas en el marco de una perspectiva histórica: la memoria y el tiempo, el espacio, el trabajo y la función técnica, la imagen y la categoría del doble.

Los capítulos más amplios versan sobre el trabajo y el espacio. El trabajo ha marcado tan profundamente la vida social y al hombre contemporáneo, que uno se encuentra inclinado de manera muy natural a creer que siempre ha revestido esta forma unificada y organizada bajo la cual nosotros la conocemos hoy. Nos era preciso, por el contrario, mostrar que la significación de las conductas de trabajo, su situación con respecto al grupo y al individuo, se han modificado en gran medida. Para un estudio histórico del espacio, los hechos griegos nos han parecido especialmente reveladores. No solamente el pensamiento científico de los griegos, sino su pensamiento social y político,

se caracterizan por un geometrismo que contrasta fuertemente con las antiguas representaciones del espacio, atestiguadas en los mitos y en las prácticas religiosas. Se nos había ofrecido, pues, la ocasión de seguir, sobre un ejemplo de alguna manera privilegiado, la transformación de los esquemas de la representación espacial. Hemos creído poder discernir los factores que, en el caso griego, han determinado el paso de un espacio religioso, cuantitativo, diferenciado, jerarquizado, a un espacio homogéneo y reversible, de tipo geométrico.

Nuestro estudio sobre el *colossos* y la categoría psicológica del doble, debe leerse como una primera contribución a una investigación más extensa que corresponde a la aparición de la imagen en sentido propio, a la aparición de una actividad creadora de imágenes (se trate de objetos artificiales que tengan un carácter puramente "imitativo" o de productos mentales que posean una intención propiamente "poética"), a la elaboración de una función psicológica de lo imaginario.

Al intentar hacer accesible todo el campo del helenismo a las investigaciones de la psicología histórica, no nos ocultamos ni las dificultades de una empresa que supera con mucho nuestras fuerzas, ni la insuficiencia de los resultados que podemos aportar. Hemos intentado inaugurar un camino, proponer problemas, incitar soluciones.

Si nuestra obra puede contribuir a suscitar un trabajo en equipo que agrupe a helenistas, historiadores, sociólogos y psicólogos, si despierta el deseo de un plan de conjunto para el estudio de las mutaciones psicológicas que la experiencia griega ha llevado consigo, del giro que ella ha obrado en la historia del hombre interior, este libro no habrá sido escrito en vano.

Capítulo I

ESTRUCTURAS DEL MITO

El mito hesiódico de las razas. Ensayo de análisis estructural [1]

El poema de Hesíodo *Los Trabajos y los Días* se inicia con dos relatos míticos. Después de haber evocado en algunas palabras la existencia de una doble Lucha *(Eris)*, Hesíodo narra la historia de Prometeo y de Pandora; enseguida la hace ser la continuación de otra narración que viene, dice él, a "coronar" la primera: el mito de las razas. Los dos mitos están ligados. Tanto uno como otro hacen referencia a un tiempo pasado en el cual los hombres vivían al abrigo de los sufrimientos, de las enfermedades y de la muerte; cada uno rinde cuenta a su manera de los males que han llegado a ser, posteriormente, inseparables de la condición humana. El mito de Prometeo encierra una moral tan clara que no existe para Hesíodo necesidad alguna de explicarla; basta dejar hablar al relato: por la voluntad de Zeus quien, para vengar el robo del fuego, ha ocultado al hombre su vida, es decir, el alimento, los humanos están obligados desde ahora en adelante al trabajo; les es preciso aceptar esta dura ley divina y no ahorrar su esfuerzo ni su dolor. Del mito de las razas, Hesíodo saca una lección que la dirige en especial para su hermano Perses, un pobre diablo, pero que al mismo tiempo vale también para los grandes de la tierra, para aquellos cuya función es la de regular las querellas mediante su arbitraje, para los reyes. Esta lección, Hesíodo la resume en la fórmula: escucha a la justicia, *Diké*, no dejes crecer la inmoderación, *Hybris*.[2] Pero a decir verdad, se comprende mal, si

1. *Revue de l'Histoire des Religions* (1960), pp. 21-54.
2. *Los Trabajos*, 213. Acerca del lugar y significación de los dos

nos atenemos a la interpretación corriente del mito, cómo puede entenderse una enseñanza de este género.

La historia narra, en efecto, la sucesión de las diversas razas de hombres que, precediéndonos en la tierra, han aparecido y luego desaparecido unas tras otras. ¿En qué medida un tal relato es susceptible de exhortar a la justicia? Todas las razas, las mejores como las peores, han debido igualmente, llegado el día, abandonar la luz del sol. Y entre las que los hombres honran con cultos una vez que la tierra las ha recubierto, existen las que se habían destacado aquí abajo por una espantosa *hybris*.[3] Por añadidura, las razas parecen sucederse conforme a un orden de decadencia progresiva y regular. Ellas se asemejan, en efecto, a los metales cuyo nombre llevan, pero cuya jerarquía se ordena del más precioso al menos precioso, del superior al inferior: en primer lugar el oro, luego la plata, el bronce después, finalmente el hierro. De esta manera el mito parece querer oponer a un mundo divino, en el que el orden está inmutablemente fijado a raíz de la victoria de Zeus, un mundo humano en el cual el desorden se instala poco a poco y que debe acabar por desequilibrarse completamente del lado de la injusticia, de la desdicha y de la muerte.[4] Pero este panorama de una humanidad destinada a un desenlace fatal e irreversible no parece casi susceptible de convencer ni a Perses ni a los reyes de las virtudes de la *Diké* y de los peligros de la *Hybris*.

Esta primera dificultad, tocante a las relaciones entre el mito, tal cual se nos manifiesta, y la significación que Hesíodo le confiere en su poema, se dobla con una segunda que se refiere a la estructura misma del mito. A las razas de oro, de plata, de bronce y de hierro, Hesíodo añade una quinta, la de los héroes, que ya no tiene una equivalencia metálica. Intercalada entre las generaciones del bronce y del hierro, ella destruye el paralelismo entre las razas y los metales; además, interrumpe el movimiento de decadencia continua, simbolizado por una escala metálica de valor regularmente decreciente: el mito precisa, en efecto, que la raza de los héroes es superior a la de bronce, que la ha precedido.[5]

---

mitos en el conjunto del poema, cf. Paul MAZON, "Hésiode: la composition des Travaux et des Jours", *Revue des Études anciennes*, 14 (1912), pp. 328-357.

3. Tal es el caso de la raza de plata; cf. verso 143.

4. Cf. René SCHAERER, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate* (París, 1958), pp. 77-80.

5. *Los Trabajos*, 158.

Al constatar esta anomalía, E. Rohde notaba que Hesíodo debía tener poderosos motivos para introducir en la arquitectura del relato un elemento manifiestamente extraño al mito original y cuya introducción parece romper el esquema lógico.[6] Él observaba que lo que esencialmente interesa a Hesíodo en el caso de los héroes, no es su existencia terrenal, sino su destino póstumo. Ya para cada una de las otras razas, Hesíodo indica, de una parte, lo que ha sido su vida aquí abajo; de otra parte, lo que ella ha llegado a ser una vez abandonada la luz del sol. El mito respondería así a una doble preocupación: primeramente, exponer la creciente degradación moral de la humanidad; después, hacer conocer el destino, en el más allá de la muerte, de las generaciones sucesivas. La presencia de los héroes al lado de las otras razas, si es alterada en relación al primer objetivo, se justifica plenamente desde el punto de vista del segundo. En el caso de los héroes, la intención accesoria habría llegado a ser la principal.

Tomando como punto de partida estas notas, Victor Goldschmidt propone una explicación que apunta más lejos.[7] El destino de las razas metálicas, después de su desaparición de la vida terrestre, consiste, según este autor, en una "promoción" con rango de las potestades divinas. Los hombres de la época de oro y de plata devienen, después de su muerte, demonios, *daimones*; los de bronce constituyen el pueblo de los muertos en el Hades. Solamente los héroes no pueden beneficiarse de una transformación que no podría suministrarles, por otro lado, sino lo que ya ellos poseen: héroes son, héroes permanecen. Pero su inserción en la narración se explica si se observa que su presencia es indispensable para completar el panorama de los seres divinos que distingue, conforme a la clasificación tradicional, al lado de los *theoi*, dioses propiamente dichos, de quienes no se trata en el relato, las categorías siguientes: los demonios, los héroes, los muertos.[8] Hesíodo habría pues elaborado su relato mítico, unificando, adaptando la una a la otra dos tradiciones diversas, sin duda independientes en su origen: por un lado, un mito genealógico de las razas, en relación con un simbolismo

6. Erwin ROHDE, *Psyché*, trad. francesa de A. REYMOND (París, 1953), pp. 75-89. [Hay trad. cast.: *Psyqué* (Madrid, 1942).]

7. Victor GOLDSCHMIDT, "Theologia", *Revue des Études grecques*, LXIII (1950), pp. 33-39.

8. Referente a esta clasificación, cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne* (París, 1915), p. 48; Victor GOLDSCHMIDT, *loc. cit.*, pp. 30 ss.

de los metales y que narraba la decadencia moral de la humanidad; por otro lado, una división estructural del mundo divino cuya explicación se trataba de suministrar, amoldando el esquema mítico primitivo con objeto de reservar un lugar a los héroes. El mito de las edades nos ofrecería entonces el ejemplo más antiguo de una conciliación entre el punto de vista de la génesis y éste de la estructura, de una tentativa de hacer corresponder término a término los estadios de una serie temporal y los elementos de una estructura permanente.[9]

La interpretación de Victor Goldschmidt posee el gran mérito de hacer recaer el acento sobre la unidad y la coherencia interna del mito hesiódico de las razas. Fácilmente se estará de acuerdo en que el relato, en su forma primaria, no ha abarcado la raza de los héroes.[10] Pero Hesíodo ha repensado el tema mítico en su conjunto en función de sus propias preocupaciones. Debemos, pues, tomar la narración tal como se presenta dentro del contexto de *Los Trabajos y los Días* y preguntarnos cuál es, bajo esta forma, su significación.

A este respecto, se impone una observación preliminar. No se podría hablar, en el caso de Hesíodo, de una antinomia entre mito genético y división estructural. Para el pensamiento mítico toda genealogía es al mismo tiempo, e igualmente, explicitación de una estructura; y no existe otro modo de explicar una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico.[11] El mito de las edades no se manifiesta, en ninguna de sus partes, como excepción a esta regla. Y el orden, de acuerdo con el cual las razas se suceden sobre la tierra, no es, hablando en propiedad, cronológico. ¿Cómo podría serlo? Hesíodo no tiene la noción de un tiempo único y homogéneo dentro del cual las diversas razas vendrían a fijarse en un puesto definitivo. Cada raza posee su

9. V. Goldschmidt, *loc. cit.*, p. 37, n. 1.

10. Está igualmente admitido que el mito comprendía primitivamente tres o cuatro razas. Cfr. sin embargo las reservas de P. Mazon quien cree en una creación de Hesiodo enteramente original (*loc. cit.*, p. 339), y de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1, 2.ª ed. (Munich, 1955), p. 622. El tema de una edad de oro, de las humanidades sucesivas destruidas por los dioses, parecen de origen oriental. Se verá, respecto a este problema, la discusión entre J. G. Griffiths y H. C. Baldry, *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), pp. 109-119 y 533-554, también 19 (1958), pp. 91-93.

11. En la *Teogonía*, las generaciones divinas y los mitos cosmogónicos sirven para fundamentar la organización del cosmos; explican la separación de los niveles cósmicos (mundo celeste, subterráneo, terrestre), el reparto y el equilibrio de los diversos elementos que componen el universo.

propia temporalidad, su edad, que expresa su naturaleza particular y que, a idéntico título que su género de vida, sus actividades, sus cualidades y sus defectos, define su estatuto y lo contrapone al de las otras razas.[12] Si la raza de oro es llamada "la primera", no quiere decir que haya aparecido, un buen día, antes que las otras, en un tiempo lineal e irreversible. Por el contrario, si Hesíodo la hace figurar a la cabeza de su relato, es porque encarna las virtudes —simbolizadas por el oro— que ocupan el punto culminante de una escala de valores intemporales. La sucesión de las razas en el tiempo reproduce un orden jerárquico permanente del universo. En cuanto a la concepción de una decadencia progresiva y continua, que los comentadores están de acuerdo en reconocer en el mito,[13] no solamente es incompatible con el episodio de los héroes (se admitirá difícilmente que Hesíodo no se haya dado cuenta de ello); no conviene tampoco con la noción de un tiempo que, en Hesíodo, no es lineal sino cíclico. Las edades se suceden para formar un ciclo completo que, acabado, recomienza, sea en el mismo orden, sea más bien, como en el mito platónico del *Político*, en el orden inverso, desenvolviéndose el tiempo cósmico alternativamente en un sentido, luego en el otro;[14] Hesíodo se lamenta de pertenecer él mismo a la quinta y última raza, la del hierro; en esta ocasión, él expresa su sentimiento de no haber muerto más pronto o nacido *más tarde*,[15] observación incomprensible en la perspectiva de un tiempo humano constantemente inclinado hacia lo peor, pero que queda aclarada si se admite que la serie de edades compone, como la sucesión de las estaciones, un ciclo renovable.

En el marco de este ciclo, la sucesión de las razas, fuera incluso del caso de los héroes, no parece en modo alguno seguir un orden de decadencia continua. La tercera raza no es "peor" que la segunda ni Hesíodo dice nada semejante.[16] El texto ca-

12. Las edades no difieren solamente por una longevidad más o menos avanzada; su calidad temporal, el ritmo de deslizamiento del tiempo, la orientación de su flujo, no son los mismos; cf. *infra*, pp. 45 ss.

13. Cf. Friedrich Solmsen, *Hesiod and Aeschylus* (Nueva York, 1949), p. 83, n. 27.

14. Platón, *Político*, 296 *c* ss. Varios rasgos, en el mito del *Político*, recuerdan el de las razas.

15. *Los Trabajos*, 175.

16. Contrariamente a lo que pretende F. Solmsen, que escribe: "The third generation [...] has traveled much farther on the road of *hybris* than the second". A pesar de la referencia a los versos 143-147, esta afirmación no se funda en nada.

racteriza a los hombres de plata por su insensata *hybris* y su impiedad, a los de bronce por sus obras contra las divinidades.[17] ¿Dónde está el progreso en la decadencia? Existe tan poco, que la raza de plata es la única cuyas faltas excitan la cólera divina y que Zeus aniquila en castigo a su impiedad. Los hombres de bronce mueren, como los héroes, en los combates de la guerra. Cuando Hesíodo quiere establecer una diferencia de valor entre dos razas, la formula explícitamente y siempre de la misma manera: las dos razas están opuestas como la *Diké* a la *Hybris*. Un contraste de este género es resaltado, de una parte, entre la primera y la segunda raza; de otra, entre la tercera y cuarta. Más exactamente, la primera raza es a la segunda, desde el punto de vista del "valor", lo que la cuarta es a la tercera. Hesíodo precisa, en efecto, que los hombres de plata son "muy inferiores" a los de oro —inferioridad que consiste en una *hybris* de la que los primeros están completamente exentos;[18] aún precisa más y dice que los héroes son "más justos" que los hombres de bronce, consagrados igualmente a la *hybris*.[19] Por el contrario, no establece entre la segunda y la tercera raza ninguna comparación de valor: los hombres de bronce son llamados simplemente "diferentes" que los hombres de plata.[20] El texto impone, pues, en cuanto a la coherencia entre las cuatro primeras razas, la estructura siguiente: se distinguen dos planos diferentes, oro y plata de una parte, bronce y héroe de la otra. Cada plano, dividido en dos aspectos antitéticos, el uno positivo, el otro negativo, presenta, de esta suerte, dos razas asociadas que forman la contrapartida necesaria la una de la otra y que contrastan respectivamente como la *Diké* y la *Hybris*.[21]

Lo que distingue entre ellos el nivel de las dos primeras razas y el de las dos siguientes es, como veremos, que se refieren a funciones diferentes, que representan tipos de agentes humanos, formas de acción, estatutos sociales y "psicológicos"

17. Se comparará *Los Trabajos*, 134 ss. y 145-146.
18. *Ibid.*, 127.
19. *Ibid.*, 158.
20. *Ibid.*, 144.
21. Ed. MEYER se ha dado perfecta cuenta del vínculo entre las razas de oro y de plata de una parte, de bronce y héroes de la otra. Pero interpreta este nexo en el sentido de una filiación: en el primer caso degeneración, en el segundo refinamiento; cf. "Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern", *Mélanges Carl Robert* (Berlín, 1910), pp. 131-165.

opuestos. Nos será necesario precisar estos diversos elementos, pero se puede reconocer enseguida una primera asimetría. Para el primer nivel, es la *diké* quien establece el valor dominante: se comienza por ella; la *hybris*, secundaria, existe como contrapartida; en el segundo plano, ocurre de forma inversa: el aspecto *hybris* es el principal. Así, aunque los dos planos encierran en sí un aspecto justo y un aspecto injusto, se puede decir que, tomados en su conjunto, el uno, a su vez, se opone al otro, como la *Diké* a la *Hybris*. Es esto lo que explica la diferencia de destino que contrapone, después de la muerte, las dos primeras razas a las dos siguientes. Los hombres de oro y de plata son igualmente objeto de una promoción en sentido propio: de hombres perecederos llegan a ser *daimones*. La complementariedad que les enlaza oponiéndoles, se señala tanto en el más allá como en su existencia terrestre: los primeros forman los demonios *epictónicos*, los segundos los demonios *hipoctónicos*.[22] Los humanos les tributan, a unos como a otros, "honores": honor real, *basileion*, por lo que respecta a los primeros, "menor" en lo que incumbe a los segundos, pues aunque ellos son "inferiores" a los primeros, a pesar de todo es honor, que no puede justificarse por unas virtudes o méritos que, en el caso de los hombres de plata no existen, sino solamente por su pertenencia al mismo plano de realidad que los hombres de oro, al hecho de que ellos representan, en su aspecto negativo, la misma función. Completamente diferente es el destino póstumo de las razas de bronce y de los héroes. Ni la una ni la otra conocen, como raza, una promoción. No puede llamarse "promoción" al destino de los hombres de bronce que es de una completa banalidad: muertos en la guerra, devienen en el Hades difuntos "anónimos".[23] La mayoría de los que forman la raza heroica comparte esta suerte común. Sólo algunos privilegiados de esta raza más justa escapan al anonimato ordinario de la muerte y conservan, por la gracia de Zeus, que les recompensa con este favor particular, un nombre y una existencia individual en el más allá: transportados a la isla de los Bienaventurados, allí prosiguen una vida libre de toda preocupación.[24] Pero ellos no constituyen objeto de vene-

22. Cf. 123 y 141: ἐπιχθόνιοι, ὑποχθόνιοι.
23. *Ibid.*, 154: νώνυμνοι.
24. No es menor la simetría entre el destino póstumo de los hombres de bronce y de los héroes, que entre la de los hombres de oro y de plata. Los hombres de bronce desaparecen en el seno de la muerte, sin dejar nombre; los héroes prosiguen su vida en la isla de los Bienaventurados,

ración alguna por parte de los hombres. E. Rohde ha subrayado justamente "el completo aislamiento" de su estancia en un mundo que aparece desligado del nuestro.[25] Contrariamente a los *daimones*, los héroes desaparecidos no tienen poder alguno sobre los vivientes y los vivientes no les rinden ningún culto.

Estas simetrías, señaladas muy claramente, muestran que, en la versión hesiódica del mito, la raza de los héroes no constituye un elemento mal integrado que falsee la arquitectura del relato, sino una pieza esencial sin la cual el equilibrio del conjunto se encontraría roto. Por el contrario, es la quinta raza la que parece entonces suscitar dificultades: ella introduce una nueva dimensión, un tercer plano de la realidad que, contrariamente a los precedentes no se desdoblaría en dos aspectos antitéticos, sino que se presentaría bajo la forma de una raza *única*. El texto muestra, sin embargo, que no existe en realidad una edad de hierro sino dos tipos de existencia humana, rigurosamente opuestos, de los que uno coloca la *diké* mientras el otro sólo conoce la *hybris*. Hesíodo vive, en efecto, en un mundo en el cual los hombres nacen jóvenes y mueren viejos, donde existen leyes "naturales" (el hijo se parece al padre), y "morales" (se debe respetar al huésped, a los padres, al juramento), un mundo donde el bien y el mal, íntimamente mezclados, se equilibran. Él anuncia la llegada de otra vida que será desde todos los aspectos lo contrario a la primera:[26] los hombres nacerán viejos, con las sienes blanquecinas, el hijo no tendrá nada en común con su padre; no se reconocerán ni amigos, ni hermanos, ni padres, ni juramentos; sólo la fuerza instituirá el derecho; en este mundo librado al desorden y a la *hybris*, ningún bien será capaz de compensar al hombre sus propios padecimientos. Se ve entonces, de qué modo el episodio de la edad de hierro, en sus dos aspectos, puede articularse con los dos temas precedentes para completar la estructura de conjunto del mito. Mientras que al primer nivel correspondía más especialmente el ejercicio de la *diké* (en las relaciones de los hombres entre ellos y con los dioses), al segundo la manifestación de la fuerza, de la violencia física, ligadas a la *hybris*, el tercero se refiere a un mun-

---

y sus nombres, celebrados por los poetas, perviven por siempre en la memoria de los hombres. Los primeros se desvanecen en la Noche y en el Olvido; los segundos pertenecen al dominio de la Luz y de la Memoria (cf. PÍNDARO, *Olímpicas*, 2, 109 ss.).

25. E. ROHDE, *op. cit.*, p. 88.

26. Cf. *Los Trabajos*, 184: ya nada será como en los días pasados, ὡς τὸ πάρος περ.

do humano ambiguo, definido por la coexistencia de los contrarios en su seno; todo bien tiene como contrapartida su mal —el hombre supone a la mujer, el nacimiento a la muerte, la juventud a la vejez, la abundancia a la indigencia, la felicidad a la desdicha. *Diké* e *Hybris* presentes una junto a la otra, ofrecen al hombre dos opciones igualmente posibles entre las cuales les es preciso escoger. A este universo de la mezcla, que es el mundo de Hesíodo, el poeta opone la perspectiva terrorífica de una vida humana en la cual *Hybris* habrá triunfado totalmente, un mundo a la inversa donde no subsistirían sino el desorden y la desdicha en su estado puro.

El ciclo de las edades, entonces, sería cerrado y el tiempo no tendría sino que desandar lo andado. En la edad de oro, todo era orden, justicia y felicidad: era el reino de la pura *Diké*. Al término del ciclo, en la vejez del hierro, todo será librado al desorden, a la violencia y a la muerte: será el reinado de la pura *Hybris*. De un reinado al otro la serie de las edades no marca una progresiva decadencia. En lugar de una sucesión temporal continua, existen fases que alternan según relaciones de oposición y de complementariedad. El tiempo no se desenvuelve siguiendo una sucesión cronológica, sino según relaciones dialécticas de un sistema de antinomias de las que nos queda por señalar la correspondencia con ciertas estructuras permanentes de la sociedad humana y del mundo divino.

Los hombres de la raza de oro aparecen sin ambigüedad como los seres investidos de realeza, los *basilees*, quienes desconocen toda forma de actividad exterior al dominio de la soberanía. Dos rasgos, en efecto, definen negativamente su modo de vida: desconocen la guerra y viven tranquilos; ἥσυχοι [27] —lo que les opone a los hombres pertenecientes al tiempo de bronce y a los héroes, dedicados al combate. No conocen tampoco el trabajo agrícola, la tierra produce para ellos "espontáneamente" frutos innumerables [28] —lo que los opone en esta ocasión a los hombres de hierro, cuya existencia está consagrada al *ponos* y que se ven obligados a trabajar la tierra para producir su alimento.[29]

El oro de quien esta raza recibe su nombre es, él mismo,

27. *Ibid.*, 119.
28. *Ibid.*, 118-119; se observará la expresión: αὐτομάτη.
29. Se relacionará el cuadro de la vida humana en la edad de hierro, en 176-178, con el que presenta el mito de Prometeo en 42-48, y 94-105.

como se ha mostrado, símbolo real.[30] En la versión platónica del mito, distingue y califica, entre las diferentes especies de hombres, los que han sido hechos para mandar, *arquein*: [31] la raza de la época de oro se sitúa en el tiempo en el cual reinaba Cronos, ἐμβασίλευεν, en el cielo.[32] Cronos es un dios soberano, que tiene relación con la función real: en Olympia, una comunidad de sacerdotes, cada año en el equinoccio de la primavera, le ofrecía sacrificios en la cima del monte *Cronos*; estos sacerdotes se llamaban los "investidos de realeza", *basilai*.[33] Finalmente es un privilegio real, *basileion geras*, que toca en suerte a la raza de la edad de oro, desaparecida aquélla y transformada en demonios *épictónicos*.[34] La expresión *basileion geras* alcanza todo su valor si se observa que estos demonios tienen a su cargo, en el más allá, las dos funciones que, conforme a la concepción mágico-religiosa de la realeza, manifiestan la virtud benéfica del buen rey: como *fylakes*,[35] guardianes de los hombres, ellos velan por la observancia de la justicia; como *plutodotai*, dispensadores de riquezas, favorecen la fecundidad del suelo y de los rebaños.[36]

30. Cf. F. Daumas, "La valeur de l'or dans la pensée égyptienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 149 (1956), pp. 1-18; E. Cassin, "Le 'Pesant d'or'", *Rivista degli Studi Orientali*, 32 (1957), pp. 3-11. Acerca de las equivalencias entre el oro, el sol, el rey, cf. Píndaro, *Olímpicas*, 1, 1 ss.

31. Platón, *República*, 413 c ss.

32. *Los Trabajos*, 111.

33. Pausanias, 6, 20, 1.

34. *Los Trabajos*, 126.

35. *Ibid.*, 123; cf. Calímaco, *Himno a Zeus*, 79-81; es de Zeus de donde proceden los reyes...; son instituidos por Zeus "guardianes de las ciudades"; en Platón (*República*, 413 c ss.), los hombres de oro, hechos para gobernar, son llamados *fylakes*. En este autor, el término de guardián, se aplica ya a la categoría de los gobernantes, tomada en su conjunto, ya, y más exactamente, a los que están encargados de la función militar. Esta especialización es comprensible: los reyes son *fylakes* en tanto que vigilan, en nombre de Zeus, su pueblo; los guerreros cumplen, en nombre del rey, la misma función.

36. *Los Trabajos*, 126. Los demonios epictónicos, ligados a la función real, asumen un papel que pertenece normalmente a las divinidades femeninas, como las Gracias. Sin embargo, estas divinidades de las que dependen la fertilidad o, por el contrario, la esterilidad de la tierra, son poderes ambivalentes. En su aspecto positivo, ellas se manifiestan como Gracias, en su aspecto negativo, como Erinias (cf., fuera incluso de las *Euménides*, Pausanias, VIII, 34, 1 ss.). La misma ambigüedad se volverá a encontrar en las relaciones entre demonios epictónicos e hipoctónicos. Ellos traducirían los dos aspectos, positivo y negativo, de la acción del rey sobre la fertilidad del suelo. Los poderes capaces de hacer desarrollarse

Por lo demás, las mismas expresiones, las mismas fórmulas y las mismas palabras que definen a los hombres de la antigua raza de oro se aplican también, en Hesíodo, al rey justo del mundo de hoy. Los hombres de la edad de oro viven "como los dioses", ὥς θεοί;[37] y al principio de la *Teogonía*, el rey justo, cuando se adelanta en la asamblea, dispuesto a apaciguar las querellas, a hacer cesar la cólera con la dulzura prudente de su palabra, es saludado por todos, θεὸς ὥς, como un dios.[38] La misma escena de fiestas, de festejos y de paz, en medio de la abundancia que dispensa generosamente una tierra libre de toda mácula, se repite dos veces:[39] la primera describe la dichosa existencia de los hombres de oro; la segunda, la vida en la ciudad que, bajo el reinado del rey justo y piadoso, se inicia en prosperidades sin fin. En cambio, allí donde el rey, *basileus*, olvida que es "el vástago de Zeus" y, sin temor a los dioses, traiciona la función que simboliza su *skeptron*, alejándose, impulsado por la *Hybris*, de los caminos rectos de la *Diké*, la ciudad no conoce sino calamidades, destrucción y hambre.[40] La razón hay que buscarla en el hecho de que próximo a los reyes, mezclándose entre los humanos, treinta mil Inmortales invisibles vigilan, en nombre de Zeus, la justicia y la piedad de los soberanos. No existe ofensa alguna hecha por los reyes contra la *Diké* que no sea, pronto o tarde, castigada por su intermedio. Pero cómo no reconocer en estas miríadas de Inmortales que son, nos dice el poeta en el verso 252, ἐπὶ χθονὶ... φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, los *daimones* de la raza de oro, definidos en el verso 122: ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

Así pues, la misma figura del Soberano Bien se proyecta a la vez en tres planos: dentro de su pasado mítico, en la edad de oro, proporciona la imagen de la humanidad primitiva; dentro de la sociedad de hoy la figura del Soberano Bien se encarna en el personaje del rey justo y piadoso; en el mundo sobrenatural, ella representa una categoría de demonios que vigilan, en nombre de Zeus, el ejercicio regular de la función real.

---

o dificultar la fecundidad se manifiestan en dos niveles: al nivel de la tercera función, como es normal, bajo la forma de divinidades femeninas; pero también, al nivel de la primera función, en la medida en la que repercute sobre la tercera, y esta vez bajo la forma de demonios masculinos.

37. *Los Trabajos*, 112.
38. *Teogonía*, 91.
39. *Los Trabajos*, 114 ss.; 225 ss.
40. *Ibid.*, 238 ss. Mismo tema en *Ilíada*, XVI, 386. En lo tocante a la relación entre Zeus, el cetro, y los reyes "que imparten justicia", cf. *Ilíada*, I, 234; IX, 98.

La plata no posee un valor simbólico propio. Ella se define en relación al oro: metal precioso, como el oro, pero inferior.[41] De igual forma la raza de plata, inferior a ésta que la ha precedido, no existe y no se define sino por referencia a ella: en el mismo plano que la raza de oro, ella constituye la exacta contrapartida, el reverso. A la soberanía temerosa de los dioses se opone la soberanía impía, a la figura del rey respetuoso de la *Diké* la del rey entregado a la *Hybris*. Lo que pierde a los hombres de la época de plata es, en efecto, su loco orgullo, ὕβριν ἀτάσθαλον, del que no pueden abstenerse ni en sus relaciones entre ellos ni en las mantenidas con los dioses.[42] Esta *hybris* que les caracteriza no va más allá del plano de la soberanía. Ella no tiene nada que ver con la *hybris* guerrera. Los hombres de la raza de plata, como la de los pertenecientes a la de oro, permanecen extraños a los trabajos militares, los cuales no les conciernen más que los relativos a la tierra. Su orgullo se limita al terreno exclusivamente religioso y teológico.[43] Rehúsan sacrificar a los dioses olímpicos; y si practican entre ellos la *adikía*, la razón hay que buscarla en que no quieren reconocer la soberanía de Zeus, poseedor y dueño de la *diké*. En el ámbito de estos seres investidos de realeza, la *hybris* asume naturalmente la forma de la impiedad. De igual forma, en la pintura que realiza del rey injusto, Hesíodo subraya que si éste dicta sentencias injustas, si oprime al hombre, es la consecuencia de la falta de temor a los dioses.[44]

Impía, la raza de la época de plata es exterminada por la cólera de Zeus; contrapartida de la raza de oro, ella se beneficia después de su castigo de honores análogos. La solidaridad funcional entre las dos razas se mantiene en el más allá de la muerte, mediante el paralelismo, ya subrayado, entre demonios *epictónicos* y demonios *hipoctónicos*. Los hombres de la época de plata presentan, por otra parte, chocantes analogías con otra

41. Cf. HIPONACTE, fr. 38 (O. MASON) = 34-35 (Diehl). "Padre Zeus, rey de los dioses (θέων πάλμυ), ¿por qué, rey de la plata, no me has dado oro (ἀργύρου πάλμυν)?"

42. *Los Trabajos*, 134.

43. Al referirse a un curso de G. DUMÉZIL, en la Escuela Práctica de Estudios Superiores, 1946-1947, F. VIAN, a propósito de la segunda raza hesiódica, escribe en una nota: "Ella está caracterizada por el exceso y la impiedad, consideradas desde el punto de vista teológico y no militar", *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique* (París, 1952), p. 183, n. 2.

44. *Los Trabajos*, 251.

categoría de personajes míticos, los Titanes:[45] el mismo carácter, la misma función e igual destino. Los Titanes son las divinidades de *hybris*. Uranos, mutilado, les ultraja por su demencia orgullosa, ἀτασθαλίῃ, y el mismo Hesíodo les califica de ὑπερθύμοι.[46] Estas divinidades orgullosas tienen por vocación el poder. Son los candidatos a la soberanía. Ellos compiten con Zeus por el *arqué* y la *dynasteia* del universo.[47] Ambición natural si no legítima: los Titanes son seres investidos de realeza. Hesiquio relaciona Τιτάν con Τίταξ = rey, y con Τιτήνη = reina. Frente a un imperio del orden, representado por Zeus y por los Olímpicos, los Titanes encarnan la soberanía del desorden y de la *Hybris*. Vencidos, deben, como los hombres de la edad de plata, abandonar la luz del día: precipitados lejos del cielo, más allá incluso de la superficie de la tierra, ellos igualmente desaparecen ὑπὸ χθονός.[48]

Así pues, el paralelismo de las razas de oro y de plata no se afirma solamente por la presencia, en cada uno de los tres dominios donde se proyectaba la figura del rey justo, de su doble: el rey de la *hybris*. Además, se encuentra confirmado por la exacta correspondencia entre las razas de oro y de plata de una parte, y de Zeus y Titanes de la otra. Incluso es la misma estructura de los mitos hesiódicos de soberanía la que volvemos a encontrar en el relato de las dos edades primeras de la humanidad.

La raza de la época de bronce nos introduce dentro de una esfera de acción diferente. Tomemos las expresiones de Hesíodo: "nacida de los fresnos, terrible y vigorosa, esta raza no es nada semejante a la de plata; ella no se ocupa sino de los trabajos de Ares y de la *Hybris*".[49] No se podría indicar más explícitamente que el orgullo de los hombres de bronce, en lugar de aproximarlos a los de plata los aleja: *hybris* exclusivamente militar que caracteriza el comportamiento del guerrero. Del plano jurídico-religioso hemos pasado al plano de las manifestaciones de la fuerza brutal (μεγάλη βίη), del vigor físico (χεῖρες ἄαπτοι... ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι) y del terror (δεινόν, ἄπλαστοι) que inspira el personaje del guerrero. Los hombres de la edad de bronce no hacen otra cosa que la guerra. Tampo-

45. Cf. Paul Mazon, *loc. cit.*, p. 339, n. 3.
46. *Teogonía*, 209, comparar con *Los Trabajos*, 134; y *Teogonía*, 719.
47. *Ibid.*, 881-885; Apolodoro, *Bibl.*, II, 1.
48. *Teogonía*, 717; cf. igualmente 697.
49. *Los Trabajos*, 144-146.

co existe, en su caso, alusión a un ejercicio de la justicia (sentencias justas e injustas), ni a su devoción respecto a los dioses (piedad o impiedad), como en los casos precedentes no la había en relación a los comportamientos militares. Los hombres de la época de bronce son, de igual manera, extraños a las actividades que dependen del tercer nivel, el de la raza de la edad de hierro: ellos no comen pan,[50] lo que nos deja suponer que íntimamente ligado, en el pensamiento religioso de los griegos, Su muerte está en la línea de su vida. No son exterminados por Zeus, sino que sucumben en la guerra, los unos bajo los golpes de los otros, domados "por sus propios brazos", es decir, por esta fuerza física que expresa la esencia de su naturaleza. No tienen derecho a honor alguno: "por muy terroríficos que hayan sido", no por ello dejarán de desaparecer en el anonimato de la muerte.

A estas indicaciones *en claro*, el poeta añade ciertos detalles de valor simbólico que las completan. Primeramente, la referencia al bronce cuya significación no es menos precisa que la del oro. El mismo dios Ares lleva el epíteto de *qualkeos*.[51] El bronce, por ciertas virtudes que le son atribuidas, aparece íntimamente ligado, en el pensamiento religioso de los griegos, al poder que encubren las armas defensivas del guerrero. El resplandor metálico del "bronce deslumbrante" νώροπα χαλκόν,[52] este fulgor broncíneo que hace resplandecer la llanura[53] y "que sube hasta el cielo",[54] siembran el terror en el ánimo del enemigo; el estrépito del bronce al entrechocar, esta φωνή que patentiza su naturaleza de metal animado y viviente, rechaza los sortilegios del adversario. A estas armas defensivas de bronce —coraza, casco y escudo— se asocia en la armadura del guerrero mítico, un arma ofensiva, la lanza de madera, o mejor, la jabalina.[55] Incluso se puede precisar más. La lanza está hecha de una madera muy flexible y, a la vez, muy dura: con madera de fresno. La misma palabra designa tan pronto la jabalina, tan pronto el árbol del cual ella proviene: μελία.[56] Se

50. *Ibid.*, 146-147.
51. Cf. por ejemplo, *Ilíada*, VII, 146.
52. *Ilíada*, II, 578; *Odisea*, XXIV, 467.
53. *Ilíada*, XX, 156; Eurípides, *Fenicias*, 110.
54. *Ilíada*, XIX, 362.
55. Es esta "panoplia" la que se encuentra de nuevo en el *palladion* y en el *tropaion*.
56. *Ibid.*, XVI, 140; XIX, 361 y 390; XXII, 225; *Antología palatina*, VI, 52; cf. Hesiquio: μελίαι, bien δόρατα, árboles; bien λόγχαι, lanzas.

comprende, por lo tanto, que la raza de bronce sea llamada por Hesíodo la nacida de los fresnos, ἐκ μελιᾶν.[57] Las *Meliai*, Ninfas de estos árboles de guerra que se yerguen hacia el cielo como lanzas, están constantemente asociadas, en el mito, a los seres sobrenaturales que encarnan la figura del guerrero. Al lado de los hombres de bronce nacidos de los fresnos, es preciso mencionar al gigante Talos, cuyo cuerpo es enteramente de bronce, guardián de Creta, dotado de una invulnerabilidad condicional, como Aquiles, y a quien sólo las magias de Medea podrán derrotar: Talos ha nacido de un fresno. El grupo de Gigantes, de quienes Francis Vian[58] ha mostrado que constituyen una especie de hermandad militar y que se benefician también de una invulnerabilidad condicional, están en relación directa con las Ninfas *Meliai*. La *Teogonía* narra cómo nacen al mismo tiempo "los grandes Gigantes de armas resplandecientes (éstas son de bronce), que empuñan su larga jabalina (son de fresno) y las Ninfas que se las llama Mélicas".[59] Alrededor de la cuna del joven cretense Zeus, Calímaco congrega todavía, al lado de las Curetés bailando la danza guerrera y entrechocando armas y escudos para hacer resonar el bronce, las *Dyktaiai Meliai*, llamadas de manera significativa Κυρβάντων ἑτάραι.[60]

Los fresnos, o las Ninfas de los fresnos, de quienes han surgido los hombres de bronce, juegan un papel dentro de otras narraciones que se ocupan de los orígenes de los primeros hombres. En Argos, Foroneo, primer hombre, procede de una Meliada.[61] En Tebas, Niobe, madre original, concibe siete niñas Meliadas, de quienes se puede pensar que forman, como *hetairai* y como esposas, la contrapartida femenina de los primeros hombres indígenas. Estos relatos autóctonos se integran, en la mayor parte de los casos, en un conjunto mítico que se refiere a la función militar y que aparece como la transposición de escenas rituales imitadas mímicamente por un grupo de jóvenes guerreros armados. F. Vian ha subrayado estos aspectos en el caso de los Gigantes, quienes forman, para usar la expresión de Sófocles,[63] ὁ γηγενὴς στρατός, "la tropa armada na-

57. *Los Trabajos*, 145.
58. Francis Vian, *op. cit.*, especialmente pp. 280 ss.
59. *Teogonía*, 185-187.
60. Calímaco, *Himno a Zeus*, 47.
61. Clemente, *Strómata*, I, 21.
62. Escolio de Eurípides, *Fenicias*, 159.
63. *Traquinias*, 1058-1059.

cida de la tierra", tropa que evoca la imagen de la lanza agitada en la llanura, λόγχη πεδιάς, y de la fuerza salvaje, θήρειος βία. Se sabe que los Arcadios, estos guerreros de buenas lanzas como los llama la *Ilíada*,[64] estos *autochthones hubristai*, según el escoliasta del *Prometeo* de Esquilo,[65] pretendían descender de una tribu de Gigantes cuyo jefe era Hoplodamos. El origen mítico de los tebanos no es diferente. Los espartanos, de quienes han nacido, son igualmente *Gégeneis*, los cuales han brotado de la tierra, completamente armados, para comenzar enseguida a combatir los unos contra los otros. La historia de estos espartanos, de estos "hombres sembrados", merece ser examinada más detenidamente: ella esclarece ciertos detalles en lo referente al modo de vida y al destino de los hombres de bronce. Una vez llegado a los lugares donde le es necesario fundar Tebas, Cadmos envía unos compañeros a buscar agua a la fuente de Ares, fuente guardada por una serpiente.[66] Este monstruo, presentado unas veces como un *Gegenes* (hijo de Gea), otras como un hijo de Ares,[67] mata a los hombres del grupo; el héroe mata al monstruo. Por consejo de Atenea, siembra sus dientes de un extremo al otro de una llanura, un *pedion*. En un instante, unos hombres adultos, completamente armados, unos ἄνδρες ἔνοπλοι, germinan y brotan en este campo. Recién nacidos, entablan entre ellos un combate a muerte; todos, a excepción de cinco supervivientes, antepasados de la aristocracia tebana, perecen bajo sus propias armas, como les sucediera a los hombres de bronce. El mismo esquema ritual se vuelve a encontrar, bajo una forma más precisa, en el mito de Jasón en Colquida. La prueba que el rey Aetos impone al héroe consiste en una labranza de un carácter muy particular: se trata de dirigirse a un campo no lejos de la ciudad que lleva el nombre de *pedion* de Ares, y allí uncir con el yugo a dos toros monstruosos, de pezuñas de bronce, que vomitan fuego; atarlos a un arado; hacerles trazar un surco de cuatro fanegas; y sembrar allí los dientes del dragón de donde nacerá enseguida una cohorte de Gigantes que luchan con las armas.[68] Por la virtud de un filtro ofrecido por Medea, brebaje que lo ha vuelto invulnerable momentáneamente, infundiendo a su cuer-

64. *Ilíada*, II, 604 y 611; VII, 134.
65. Escolio de ESQUILO, *Prometeo*, 438.
66. APOLODORO, III, 4, 1.
67. EURÍPIDES, *Fenicias*, 931 y 935; PAUSANIAS, IX, 10, 1.
68. APOLODORO, I, 9, 23; APOLONIO DE RODAS, *Los Argonautas*, III, 401 ss. y 1026 ss.

po y a sus armas un vigor sobrenatural, Jasón triunfa en esta prueba de labranza de la que todos los detalles ponen de manifiesto el aspecto propiamente militar: tiene lugar en un campo *yermo*, consagrado a Ares; allí se siembra los *dientes del dragón, en lugar del fruto de Deméter*; Jasón se presenta allí, no con una indumentaria rústica sino "en guerrero", revestido de la coraza y del escudo, en la mano el casco y la lanza; finalmente se sirve *de su lanza a guisa de aguijón* para domar a los toros. Al término del laboreo, los hijos de Gea brotan, como los espartanos, de la tierra. "El campo —escribe Apolonio de Rodas— se eriza de escudos, de lanzas y de cascos, cuyo resplandor se refleja hasta el cielo (...). Los terribles Gigantes brillan como una constelación en una noche de invierno." Merced a la estratagema de Jasón, que arroja una enorme piedra en medio de ellos, los Gigantes se precipitan unos contra otros y se dan muerte mutuamente. Esta labranza, hazaña específicamente militar, sin relación alguna con la fecundidad de la tierra, sin efecto sobre su virtud de producir mejores cosechas, permite quizá comprender una nota de Hesíodo, cuyo carácter paradójico se ha señalado a menudo pero sin poder dar de ello una explicación satisfactoria. En el verso 146, el poeta pone de manifiesto que los hombres de bronce "no comen pan"; un poco más adelante afirma que "sus armas eran de bronce, de bronce sus casas, y con el bronce ellos labraban".[69]

La contradicción parece evidente: ¿por qué trabajar la tierra si no se come el trigo que ella produce? La dificultad desaparecería si la labor campesina de los hombres de bronce, relacionada con ésta que efectúa Jasón, se pudiera considerar como un rito militar, y no como un trabajo agrícola. Una tal interpretación puede ser reafirmada con una última analogía entre los hombres de bronce y los "sembrados", los hijos del "Surco". Los tebanos, nacidos de la tierra, pertenecen, como los hombres de bronce, a la raza de los fresnos; ellos son también ἐκ μελιᾶν. Se les reconoce, en efecto, porque llevan tatuado sobre su cuerpo, en signo distintivo de su raza, la señal de la lanza;[70] y esta señal les caracteriza como guerreros.

Entre la lanza, atributo militar, y el cetro, símbolo real,

69. *Los Trabajos*, 150-151. No parece posible interpretar, como algunos lo han hecho: ellos trabajaban el bronce. Cf. Charles Kérényi, *La Mythologie des Grecs* (París, 1952), p. 225.
70. Aristóteles, *Poética*, 16, 1454 B 22; Plutarco, *Las dilaciones de la venganza divina*, 268; Dion Crisóstomo, IV, 23; Juliano, discursos II, 81 c.

hay una diferencia de valor y de plano. La lanza está sometida normalmente al cetro. Cuando esta jerarquía no es respetada, la lanza expresa la *hybris* como el cetro de *diké*. Para el guerrero, la *hybris* consiste en no querer conocer sino la lanza, en consagrarse enteramente a ella. Tal es el caso de Kaineos, el Lapita de la lanza, dotado al igual que Aquiles, que Talos, que los Gigantes, como todos estos que han sufrido la iniciación guerrera, de una invulnerabilidad condicional (será preciso sepultarlo bajo las piedras para matarle):[71] él ha clavado su lanza en pleno centro del ágora, le consagra un culto y obliga a quienes pasan por allí a rendirle honores divinos.[72] Tal es también el caso de Partenopea, encarnación típica de la *Hybris* guerrera: sólo venera a su lanza, la reverencia más que a un dios y presta juramento sobre ella.[73]

Hija de la lanza, enteramente de Ares, extraña por completo al plano jurídico y religioso, la raza de bronce proyecta en el pasado la figura del guerrero dedicado a la *hybris* en la medida en que no quiere conocer nada de lo que supera a su propia naturaleza. Pero la violencia enteramente física, que se exalta en el hombre de guerra, no podría franquear las puertas del más allá: en el Hades, los hombres de bronce se disipan, como el humo, en el anonimato de la muerte. Este mismo elemento de *hybris* militar, lo volvemos a encontrar, encarnado por los Gigantes, en los mitos de soberanía que describen la lucha de los dioses por el poder. Después de la derrota de los Titanes, la victoria sobre los Gigantes consagra la supremacía de los habitantes del Olimpo. Inmortales, los Titanes, cargados de cadenas, habían sido arrojados a las profundidades de la tierra. No sucede lo mismo con los Gigantes. Haciendo fracasar su invulnerabilidad, los dioses les hacen perecer. La derrota significa, para ellos, que no tendrán parte alguna en el privilegio de la inmortalidad, objeto de su ambición.[74] Como

71. APOLONIO DE RODAS, *Los Argonautas*, I, 57-64; APOLODORO, *Epitome*, I, 22.

72. Escolio de *Ilíada*, I, 264 y de APOLONIO DE RODAS, *Arg.*, I, 57.

73. ESQUILO, *Los Siete contra Tebas*, 529 ss. Se observará que este guerrero lleva un nombre que recuerda la joven (*partenos*). Kaineo había adquirido la invulnerabilidad al mismo tiempo que cambiaba de sexo; Aquiles, guerrero invulnerable, salvo en el talón, ha sido educado en medio de mujeres, vestido de mujer. Las iniciaciones guerreras implican transformaciones sexuales.

74. Se sabe que *Gea* ha intentado procurar a los Gigantes un *fármakon* de inmortalidad que debía salvaguardarles de los golpes de Hércules y de los dioses; APOLODORO, I, 6, 1.

los hombres de bronce, ellos comparten la suerte común de las criaturas mortales. La jerarquía Zeus, Titanes, Gigantes, corresponde a la sucesión de las tres primeras razas.

La raza de los héroes se define en relación a la de bronce, como su contrapartida, dentro de la misma esfera funcional. Son guerreros; hacen la guerra, mueren en la guerra. La *hybris* de los hombres de bronce, en lugar de acercarles a los hombres de plata, les aleja de ellos. Inversamente, la *diké* de los héroes, en lugar de separarles de los hombres de bronce, les une a ellos oponiéndoles. En efecto, la raza de los héroes es llamada διχαιότερον χαὶ ἄρειον, más justa y a la vez militarmente más valerosa.[75] Su *diké* se sitúa en el mismo nivel militar que la *hybris* de los hombres de bronce. Al guerrero, consagrado por su misma naturaleza a la *Hybris*, se opone el guerrero justo que, al reconocer sus límites, acepta someterse al orden superior de la *Diké*. Estas dos figuras antitéticas del combatiente, son las mismas que Esquilo, en la obra *Los Siete contra Tebas*, emplaza dramáticamente la una frente a la otra: en cada puerta se yergue un guerrero de *Hybris*, salvaje y frenético; semejante a un Gigante, profiere contra los dioses soberanos y contra Zeus sarcasmos impíos; en cada ocasión, le es enfrentado un guerrero "más justo y más valiente" cuyo ardor en el combate, moderado por la *sofrosyne*, sabe respetar todo lo que tiene un valor sagrado.

Encarnaciones del guerrero justo, los héroes, por una gracia de Zeus, son transportados a la isla de los Bienaventurados donde eternamente llevan una existencia semejante a la de los dioses. En los mitos de soberanía, una categoría de seres sobrenaturales corresponde exactamente a la raza de los héroes y viene a situarse, dentro de la jerarquía de agentes divinos, en el puesto reservado al guerrero servidor del orden. El reinado de los Olímpicos suponía una victoria sobre los Gigantes, que representaban la función militar. Pero la soberanía no podría prescindir de la fuerza; el cetro debe apoyarse sobre la lanza. Zeus tiene necesidad de tener pegados a sus faldones a *Kratos* y *Bía*, los cuales jamás le abandonan, nunca se alejan de él.[76]

75. *Los Trabajos*, 158.

76. *Teogonía*, 385 ss. Se reconocerá el exacto paralelismo entre el episodio de los *Hecatonqueiros* y el de *Kratos* y *Bía*. De manera similar a los *Hecatonqueiros*, *Kratos* y *Bía* se colocan, en el momento decisivo, en el bando de Zeus y en contra de los Titanes. Entonces la victoria de los Olímpicos es segura, mientras que *Kratos* y *Bía*, al igual que los *Hecatonqueiros*, obtienen como recompensa "privilegios" que no poseían antes.

Para obtener su victoria sobre los Titanes, los Olímpicos han debido recurrir a la fuerza y llamar a los "militares" en su ayuda. Los *Hecatonqueiros,* que les dan la victoria, son, en efecto, unos guerreros parecidos a los Gigantes y a los hombres de bronce en todos los aspectos: insaciables de guerra, orgullosos de su fuerza, ellos aterrorizan por su estatura y por el vigor incalculable de su brazo.[77] Son la encarnación de *Kratos* y de *Bía.* Entre Titanes y Olímpicos, la lucha, cuenta Hesíodo,[78] continuaba después de diez años; incierta, la victoria duda entre los dos bandos de Personas Reales, pero Gea ha revelado a Zeus que él obtendría el triunfo si supiera atraerse la ayuda de los *Hecatonqueiros* cuya intervención será decisiva. Zeus logra alinearlos en sus filas. Antes del asalto final les pide que en la batalla hagan muestra, frente a los Titanes, de su fuerza terrible, μεγάλην βίην, y de sus brazos invencibles, χεῖρας ἀάπτους.[79] Pero también les recuerda que no olviden en ningún momento, la "leal amistad" de la que ellos deben hacer prueba con respecto a él.[80] En nombre de sus hermanos, *Cottos,* bautizado en esta circunstancia como ἀμύμων, responde rindiendo homenaje a la superioridad de Zeus por su inteligencia y sabiduría (*prapídes, noema, epifrosyne*).[81] Se compromete a combatir los Titanes "ἀτενεῖ νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλῇ, con ánimo inflexible y con voluntad llena de prudencia".[82] En este episodio, los *Hecatonqueiros* se sitúan en las antípodas de la *hybris* guerrera. Sometidos a Zeus, ya no aparecen como los seres del puro orgullo; el valor militar en estos *fylakes pistoi Diós,* estos fieles guardianes de Zeus, como los llama Hesíodo,[83] camina en adelante del brazo de la *sofrosyne.* Para obtener su apoyo y recompensarles por su ayuda, Zeus concede a los *Hecatonqueiros* una gracia que no es tal si no se recuerda la que otorga a la raza de los héroes y que hace de ellos unos "semidioses", dotados de una vida inmortal en la isla de los Bienaventurados. Zeus ofrece a los *Hecatonqueiros,* en la víspera del combate decisivo, el néctar y la ambrosía, alimentos de inmortalidad, privilegio exclusivo de los dio-

77. Se comparará *Teogonía,* 149 ss. y *Los Trabajos,* 145 ss.
78. *Teogonía,* 617-664.
79. *Ibid.,* 649.
80. *Ibid.,* 651.
81. *Ibid.,* 656-658.
82. *Ibid.,* 661.
83. *Ibid.,* 735.

ses.[84] De esta forma, les hace participar en el estatuto divino que antes no poseían; les confiere una inmortalidad plena y completa de la que estaban, sin duda, privados al igual que los Gigantes.[85] La generosa voluntad de Zeus no actúa sin una segunda intención política: la función guerrera, asociada desde ahora a la soberanía, se integra en ella en lugar de enfrentársela. El reinado del orden ya no está amenazado por nada.

El cuadro de la vida humana en la edad de hierro no puede sorprendernos. Hesíodo lo ha trazado, en dos ocasiones, como introducción y conclusión del mito de Prometeo. Las enfermedades, la vejez y la muerte; el desconocimiento del mañana y la angustia del porvenir; la existencia de Pandora, la mujer; la necesidad del trabajo; tantos elementos, para nosotros dispares, pero cuya inseparabilidad, para Hesíodo, compone un cuadro único. Los temas de Prometeo y de Pandora constituyen las dos caras de una sola y misma historia: la historia de la desdicha humana en la edad de hierro. La necesidad de padecer sobre la tierra para obtener el alimento, es también para el hombre la de engendrar en y por la mujer, de nacer y morir, de tener cada día y al mismo tiempo la angustia y la esperanza de un porvenir incierto. La raza de hierro conoce una existencia ambigua y ambivalente. Zeus ha querido que para ella el bien y el mal no estén solamente mezclados sino sean solidarios, indisociables. Es la razón por la cual el hombre ama esta vida de desdicha así como rodea de amor a Pandora, "mal amable" que la ironía de los dioses se ha complacido en ofrecerle.[86] De todos los sufrimientos que soportan los hombres de hierro: fatiga, desdichas, enfermedades, angustias, Hesíodo ha indicado claramente su origen: Pandora. Si la mujer no hubiera levantado la tapadera de la vasija donde estaban encerrados los males, los hombres habrían continuado viviendo, como antes, "al abrigo de los sufrimientos, del trabajo penoso, de las enfermedades dolorosas que traen como consecuencia la muerte".[87] Pero los males se han dispersado a lo largo y ancho del mundo; sin embargo la esperanza subsiste, porque la vida no es toda ella sombría y los hombres

84. *Ibid.*, 639-640.
85. Entre la mortalidad de los "efímeros" y la inmortalidad de los dioses, existen muchos escalones intermedios: en particular, la serie de los seres a los que se llaman *macrobioi*, entre los cuales es necesario situar a las Ninfas, como las *Meliai*, y a los Gigantes.
86. *Los Trabajos*, 57-58.
87. *Ibid.*, 90 ss.

todavía encuentran bienes mezclados con males.[88] Pandora aparece como el símbolo y la expresión de esta vida mezclada, desemejante. Καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο la define Hesíodo, "un bello mal, reverso de un bien":[89] terrible plaga instalada en medio de los mortales, pero también maravilla (*thauma*) adornada por los dioses de atractivo y de gracia —raza maldita que el hombre no puede soportar pero de la cual tampoco sabe prescindir— contraria al hombre y al mismo tiempo su compañera.

Bajo su doble aspecto de mujer y de tierra,[90] Pandora simboliza la función de fecundidad, tal como ella se manifiesta durante la edad de hierro en la producción del alimento y en la reproducción de la vida. Ya no es esta abundancia espontánea que, en la edad de oro, hacía brotar del suelo, por la sola fuerza de la soberanía justa, sin intervención extraña, los seres vivientes y sus alimentos: de ahora en adelante es el hombre quien deposita su vida en el seno de la mujer, como es el agricultor, al fatigarse sobre la tierra, quien hace germinar en ella los cereales. Toda riqueza adquirida debe ser pagada por un esfuerzo consumido en contrapartida. Para la raza de hierro, la tierra y la mujer son al mismo tiempo principios de fecundidad y poderes de destrucción; ellas agotan la energía del macho, dilapidan sus esfuerzos, le "extenúan sin descanso, por muy vigoroso que sea",[91] entregándole a la vejez y a la muerte, "entrojando en su vientre" el fruto de sus dolores.[92]

Sumergido en este universo ambiguo, el agricultor de Hesíodo debe elegir entre dos actitudes que corresponden a las dos *Eris* evocadas al principio del poema. La buena lucha es la que lo incita al trabajo, aquella que le empuja a no ahorrar su fatiga para acrecentar su bien. Ella supone que él ha reconocido y aceptado la dura ley sobre la cual reposa la vida en la edad de hierro: nada de felicidad, nada de riqueza que no sean pagadas primero por un violento esfuerzo de trabajo. Para éste, cuya función es la de aprovisionar de alimentos, la *diké*

88. *Ibid.*, 179.
89. *Teogonía*, 585.
90. Pandora es el nombre de una divinidad de la tierra y de la fecundidad. Como su doble *Anesidora*, ella está representada, en las figuraciones, saliendo del suelo, conforme al tema del *anodos* de un poder ctónico y agrario.
91. *Los Trabajos*, 705.
92. *Teogonía*, 599.

consiste en una sumisión completa a un orden que él no ha creado y que se le impone desde el exterior. Respetar la *Diké*, para el agricultor, es consagrar su vida al trabajo: entonces llega a ser querido de los Inmortales; su hórreo se llena de trigo.[93] El bien, para él, es superior al mal.

La otra lucha es aquella que, arrancando al agricultor de la tarea para la cual ha sido hecho, le incita a buscar la riqueza, no por el trabajo sino por la violencia, la mentira y la injusticia. Esta *Eris* "que hace crecer la guerra y las querellas",[94] representa la intervención en el mundo del agricultor de un principio de *Hybris* que se relaciona con el segundo plano, con la función guerrera. Pero el agricultor, revolviéndose contra el orden al cual está sometido, no llega a ser, sin embargo, por eso un guerrero. Su *hybris* no es el ardor frenético que anima y empuja al combate a los Gigantes o a los hombres de bronce. Más próxima de la *hybris* de los hombres de plata, ella se define, de manera negativa, por la ausencia de todos estos sentimientos "morales y religiosos" que regulan, por la voluntad de los dioses, la vida de los hombres: ya no existe respeto por el huésped, el amigo, el hermano; ni reconocimiento a los padres, ni fidelidad al juramento, lo justo, el bien. Esta *Hybris* no conoce el temor a los dioses, y tampoco el que el cobarde debe experimentar delante del valeroso: es ella la que incita al cobarde a atacar al *areion*, al más valeroso y a vencerle, no en el combate sino mediante astutas palabras y por el empleo de falsos juramentos.[95]

El cuadro del agricultor, extraviada su razón por la *Hybris*, tal como lo presenta la edad de hierro en su decadencia, es esencialmente el de la rebelión contra el orden: un mundo sin arriba ni abajo donde toda jerarquía, toda regla, todo valor está invertido. El contraste con la imagen del agricultor sometido a la *Diké*, en el comienzo de la edad de hierro, es completo. A una vida de interacción donde los bienes llegan todavía a compensar los males, se opone un universo negativo de privación donde no subsisten sino el desorden y el mal en su estado puro.

El análisis detallado del mito viene así a confirmar y precisar en todos los puntos el esquema que, desde el principio, había parecido imponernos las grandes articulaciones del tex-

93. *Los Trabajos*, 309.
94. *Ibid.*, 14.
95. *Ibid.*, 193-194.

to: no se suceden cronológicamente cinco razas siguiendo un orden de decadencia más o menos progresivo, sino una construcción de tres pisos, dividiéndose cada rellano en dos aspectos opuestos y complementarios. Esta arquitectura que regula el ciclo de las edades es también la que preside la organización de la sociedad humana y del mundo divino; el "pasado" tal como le compone la estratificación de las razas, se estructura sobre el modelo de una jerarquía intemporal de funciones y de valores. Cada pareja de edades se encuentra entonces definida, no solamente por el lugar que ocupa dentro de la serie (las dos primeras, las dos siguientes, las últimas), sino también por una cualidad temporal particular, estrechamente asociada al tipo de actividad que le corresponde. Oro y plata: son edades de vitalidad completamente joven; bronce y héroe: una vida adulta, que ignora a la vez lo joven y lo viejo; hierro: una existencia que se degrada a lo largo de un tiempo envejecido y usado.

Examinemos más de cerca estos aspectos cualitativos de las edades y la significación que revisten en relación a los otros elementos del mito. Los hombres de oro y de plata son igualmente "jóvenes" como son igualmente seres investidos de realeza. Pero el valor simbólico de esta juventud se invierte en el paso de los primeros a los segundos: de positiva deviene en negativa. Los hombres de la época de oro viven "siempre jóvenes" dentro de un tiempo inalterablemente nuevo, sin fatiga, sin enfermedad, sin vejez, incluso sin muerte,[96] un tiempo todavía muy próximo al de los dioses. Por el contrario, el hombre de plata representa el aspecto opuesto de lo "joven": no la ausencia de senilidad, sino la pura puerilidad, la no-madurez. Durante cien años vive en el estado de *pais*, en las faldas de su madre, μέγα νήπιος, como un niño grande.[97] Apenas dejada la infancia y franqueado el punto crucial que marca la *metron hébés*, el umbral de la adolescencia, comete cientos de locuras y muere enseguida.[98] Se puede decir que toda su vida se limita a una interminable infancia y que la *hébé* constituye para él el término mismo de la existencia. Tampoco posee en medida alguna esta *sofrosyne* que pertenece a la edad madu-

96. *Ibid.*, 113 ss. Más que a una muerte, su fin es semejante al sueño. Hijos de la Noche, *Thánatos* e *Hypnos* son gemelos, pero gemelos opuestos; cf. *Teogonía*, 763 ss.: *Hypnos* es tranquilo y suave para los hombres; *Thánatos* tiene un corazón de hierro, un espíritu implacable.
97. *Los Trabajos*, 130-131.
98. *Ibid.*, 132-133.

ra y que incluso puede asociarse especialmente a la imagen del *geron*, contrapuesto al joven;[99] asimismo desconoce el estado de quienes, habiendo sobrepasado la *metron hébés*, constituyen la clase de edad perteneciente a los *hebontes*, a los *kouroi*, sometidos a la disciplina militar.[100]

Respecto a la duración de la vida de los hombres de bronce y de los héroes, Hesíodo no nos da indicación alguna. Sabemos solamente que ellos no tienen tiempo de envejecer: todos mueren en pleno combate, en el vigor de su edad. Sobre su infancia, ni una palabra. Se puede pensar que si Hesíodo no dice nada acerca de ello, después de haberse extendido ampliamente describiendo la de los hombres de plata, se debe al hecho de que los hombres de bronce no tienen infancia. En el poema aparecen de repente como hombres hechos, en pleno vigor, y que nunca han tenido en su mente otras preocupaciones aparte de los trabajos de Ares. La analogía, con los mitos de autoctonía o con los hijos de Gea brotando de la tierra, es chocante. Se presentan, no como los niños que acaban de nacer y tendrán que crecer, sino como adultos, completamente formados, con las armas, listos para el combate, unos ἄνδρες ἔνοπλοι. Esto se debe al hecho de que la actividad guerrera, ligada a una clase de edad, opone a la vez la figura del combatiente al *pais* y al *geron*. A propósito de los Gigantes, Francis Vian escribe estas palabras que nos parecen deber aplicarse exactamente a los hombres de bronce y a los héroes: "No se encuentra entre ellos ni viejos ni niños: desde su nacimiento son adultos, o mejor, adolescentes que perdurarán en este estado hasta su muerte. Su existencia está encerrada dentro de los límites estrechos de una clase de edad".[101] Toda la vida de los hombres de plata se desarrolla antes de la *hébé*. La de los hombres de bronce y de los héroes comienza en la *hébé*. Tanto una como otra desconocen la vejez.

Es la vejez la que da, por el contrario, su color al tiempo de los hombres de hierro: allí la vida se desgasta en un continuo envejecimiento. Fatigas, trabajo, enfermedades, angustias, todos los males que agotan incesantemente al ser humano, le transforman poco a poco de niño en joven, de joven

99. Sobre el aspecto positivo de "anciano", sinónimo de sabiduría y de equidad, cf. *Teogonía*, 234-236.

100. Cf. JENOFONTE, *La República de los Lacedemonios*, IV, 1: Licurgo se ha preocupado especialmente de los *hebontes*, que son los *kouroi*.

101. Francis VIAN, *op. cit.*, p. 280.

en anciano, de anciano en cadáver. Tiempo equívoco, ambiguo, donde el joven y el viejo, asociados, se entremezclan y se implican mutuamente como el bien y el mal, la vida y la muerte, la *Diké* y la *Hybris*. A este tiempo que hace envejecer al joven se contrapone, al final de la edad de hierro, la perspectiva de un tiempo enteramente viejo: llegará un día, si se cede a la *hybris*, en el que habrá desaparecido de la vida humana todo lo que es todavía joven, nuevo, vivaz y bello: los hombres nacerán viejos con las sienes blancas.[102] Al tiempo de la mezcla sucederá, con el reinado de la pura *Hybris*, un tiempo completamente envejecido y absolutamente muerto.

De esta forma, los rasgos que dan a las diferentes razas su tonalidad temporal particular, se ordenan de acuerdo con el mismo esquema tripartito dentro del cual nos han parecido encuadrarse todos los elementos del mito.

Que se trate de una filiación o de una invención independiente, este esquema recuerda, en sus líneas fundamentales, el sistema de tripartición funcional, del que G. Dumézil ha mostrado la influencia sobre el pensamiento religioso de los indoeuropeos.[103] La primera etapa de la construcción mítica de Hesíodo define el nivel de la soberanía dentro del cual el rey ejerce su actividad jurídico-religiosa; la segunda, el plano de la función militar donde la violencia brutal del guerrero impone un dominio sin regla; la tercera, la fecundidad, los alimentos necesarios para la subsistencia, cuya carga corresponde especialmente al agricultor.

Esta estructura tripartita configura el cuadro dentro del cual Hesíodo ha reinterpretado el mito de las razas metálicas, y que le ha permitido integrar allí, con una coherencia perfecta, el episodio de los héroes. Reestructurado de esta forma, el

102. *Los Trabajos*, 181.

103. G. DUMÉZIL, a quien hemos enviado este artículo en manuscrito, nos indica que él había sugerido una interpretación trifuncional del mito de las razas en *Júpiter, Mars, Quirinus*, (París, 1941). Escribía (p. 259): "[...] parece que en Hesíodo, al igual que en el mito indio correspondiente, el mito de las Razas asocia a cada una de las Edades, o más bien de las tres 'parejas de Edades' a través de las cuales la humanidad no se renueva sino para degradarse, una concepción 'funcional' —religión, guerra, labor— de las variedades de la especie". Por consecuencia, G. DUMÉZIL aceptaba como satisfactoria, la interpretación propuesta por V. GOLDSCHMIDT (cf. G. DUMÉZIL, "Triades de calamités et triades de délits à valeur fonctionnelle chez divers peuples indo-européens", *Latomus*, XIV (1955), p. 179 n. 3). Nos ha dicho que nuestro estudio le parecía confirmar el valor de su primera hipótesis.

relato se integra en un conjunto mítico más extenso que hace aparecer en cada una de sus partes, por un juego de correspondencias, flexible y a la vez riguroso, en todos los niveles. Por ser el reflejo de un sistema clasificatorio de valor general, la historia de las razas se llena de significaciones múltiples: al mismo tiempo que narra la sucesión de las edades de la humanidad, simboliza toda una serie de aspectos fundamentales de la realidad. Si se traduce este juego de imágenes y de correspondencias simbólicas a nuestro lenguaje conceptual, puede presentársele bajo la forma de un cuadro con varios accesos donde la misma estructura, repetida regularmente, establece, entre los diferentes sectores, relaciones de orden analógico: serie de razas, niveles funcionales, tipos de acciones y de agentes, categorías de edades, jerarquía de los dioses en los mitos de soberanía, jerarquía de la sociedad humana, jerarquía de otros poderes sobrenaturales diferentes a los *theoi* —en cada ocasión los diversos elementos implicados se llaman y se responden.

Si el relato de Hesíodo ilustra, de manera particularmente feliz, este sistema de multicorrespondencias y de sobredeterminación simbólica que caracteriza la actividad mental en el mito, también encierra un elemento nuevo. El tema se organiza, en efecto, según una perspectiva claramente dicotómica, que domina la misma estructura tripartita y distiende todos los elementos entre dos direcciones antagonistas. La lógica que orienta la arquitectura del mito, que articula los diversos planos, que regula el juego de las oposiciones y de las afinidades, es la tensión entre *Diké* e *Hybris*: ella no sólo ordena la construcción del mito en su conjunto, dándole su significación general, sino que confiere a cada uno de los tres niveles funcionales, en el registro que le es propio, un mismo aspecto de polaridad. Aquí reside la originalidad profunda de Hesíodo, que hace de él un verdadero reformador religioso, cuyo acento e inspiración han podido ser comparados a los que animan a algunos profetas del Judaísmo.

¿Por qué *Diké* ocupa este puesto central dentro de las preocupaciones de Hesíodo, y en su universo religioso? ¿Por qué ha asumido la forma de una poderosa divinidad, hija de Zeus, honrada y venerada por los dioses olímpicos? La respuesta no depende del análisis estructural del mito, sino de una investigación histórica que tiene como finalidad desligar los nuevos problemas que las transformaciones de la vida social, hacia el siglo VII antes de nuestra era, han planteado al pequeño agri-

cultor beocio y que lo han incitado a repensar la materia de los viejos mitos para rejuvenecer el sentido de los mismos.[104] Una tal indagación no entra dentro del marco del presente estudio. El análisis del mito autoriza, sin embargo, a algunas notas que permiten precisar ciertos aspectos de la investigación.

Se constata, en efecto, que la figura del guerrero, contrariamente a la del rey y del agricultor, ya no tiene en Hesíodo sino un valor *puramente* mítico. En el mundo que él describe y que es el suyo, entre los personajes a los cuales se dirige, no se ve que allí haya un lugar para la función guerrera ni para el guerrero, tales como el mito los dibuja.[105] La historia de Prometeo, la de las razas, el poema en su conjunto, tienen como objetivo edificar a Perses, pequeño agricultor como su hermano. Perses debe renunciar a la *Hybris*, dedicarse al trabajo y no buscarle tampoco a Hesíodo proceso alguno ni malos pleitos.[106] Pero esta lección del hermano al hermano, del campesino al campesino, se aplica igualmente a los *basileis*, en la medida en que a ellos incumbe el arreglo de los litigios y juzgar rectamente las causas. Ellos no se encuentran situados en el mismo plano que Perses: su papel no es el de trabajar y Hesíodo no les incita a ello; deben respetar la *Diké* dictando justas sentencias. Ciertamente, es grande la distancia entre la

104. Cf. Édouard WILL, "Aux origines du régime foncier grec. Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien", *Revue des Études anciennes*, 59, (1957), pp. 5-50. En ella se encontrarán sugestivas indicaciones que se refieren a las modificaciones del estatuto de los bienes raíces de los que la obra de Hesíodo da testimonio (reparto de la herencia, parcelación de las tierras, formas de cesión del *Kleros*, deudas y créditos, proceso de expropiación de los pequeños propietarios, acaparamiento de las tierras sin valor por los poderosos). Louis GERNET subraya, paralelamente al nuevo empleo del término *polis*, que designa una sociedad ya organizada, la transformación de la función judicial, que se señala de Homero a Hesíodo: *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917), pp. 14-15.

105. Se conoce el papel que ha jugado, en los orígenes de la Ciudad, la desaparición del guerrero como categoría social particular y como tipo de hombre que encarna virtudes específicas. La transformación del guerrero de la epopeya en hoplita que combate en formación cerrada, no sólo determina una revolución en el seno de las técnicas militares sino también expresa, en el plano social, religioso y psicológico, un cambio decisivo. Cf., en particular, Henri JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), pp. 115 ss.

106. Tocante al litigio entre los dos hermanos, la materia y las vicisitudes del proceso, cf. B. A. VAN GRONINGEN, *Hésiode et Persès* (Amsterdam, 1957).

imagen mítica del Soberano Bien, señor de la fertilidad, dispensador de toda riqueza, y los reyes "devoradores de presentes" [107] con los que Hesíodo corre demasiado riesgo de habérselas (y es esta distancia la que explica sin duda, en parte, que la *Diké* haya, a sus ojos, huido de la tierra hacia el cielo); [108] sin embargo, el poeta está persuadido de que el modo como los reyes se exoneran de su función judicial repercute directamente sobre el universo del agricultor, favoreciendo o, por el contrario, agotando la abundancia de los frutos de la tierra.[109] Existe pues, entre la primera y la tercera función, entre los reyes y los agricultores, una complicidad a la vez mítica y real. El interés de Hesíodo está centrado precisamente sobre los problemas que corresponden, al mismo tiempo, a la primera y tercera función, que les competen *solidariamente*.[110] En este sentido su mensaje tiene un doble aspecto; él mismo es ambiguo, como todo en la edad de hierro. Se dirige al cultivador Perses —enfrentado con una tierra ingrata, con las deudas, el hambre y la pobreza— para predicarle el trabajo; se dirige también, por encima de Perses, a los reyes que viven de una forma enteramente diferente, en la ciudad, pasando su tiempo en el ágora sin tener que trabajar. La causa debe buscarse en que el mundo de Hesíodo, contrariamente a éste de la época de oro, es un mundo mezclado donde coexisten uno junto al otro, aunque enfrentados por su función, los pequeños y los grandes, los miserables, δειλοί, y los nobles, ἐσθλοί,[111] los

107. *Los Trabajos*, 264.

108. Louis GERNET escribe: "La δίκη hesiódica (contrariamente a la δίκη homérica, más homogénea), es múltiple y contradictoria porque responde a un nuevo estado y a un estado crítico de la sociedad; la δίκη-costumbre será eventualmente la fuerza que triunfe en el derecho (189, 192); la δίκη-sentencia es considerada frecuentemente como injusta (39, 219, 221, 262, 264; cf. 254, 269, 271). A estas dos formas de la δίκη se opone la Δίκη divina (219-220 y 258 ss.): en estos dos pasajes, Δίκη es la antítesis formal de las δίκαι" (*op. cit.*, p. 16). Cf. también las observaciones del autor sobre la divinización de Αἰδώς, en Hesíodo; p. 75.

109. *Los Trabajos*, 238 ss.

110. Esta dependencia se reconoce claramente en la parte del poema de ARATOS donde este autor recoge, de acuerdo con Hesíodo, el relato de las razas metálicas. El reinado de Δίκη se manifiesta allí inseparable de la actividad agrícola. Los hombres de oro ignoran la discordia y la lucha; para ellos el "buey, el arado y la misma Δίκη, dispensadora de bienes legítimos, suministran todo en sobreabundancia". Los hombres de bronce, al mismo tiempo que forjan la espada de la guerra y del crimen, matan y comen el buey de los trabajos agrícolas (*Fenómenos*, 110 ss.).

111. *Los Trabajos*, 214, donde la oposición se encuentra bien señalada.

agricultores y los reyes. En este universo discordante, no existe otro socorro que *Diké*. Si ella desaparece, todo se obscurece en el caos. Si es respetada por éstos cuya vida está consagrada al *ponos* y por quienes dictan el derecho, habrá más bienes que males; se evitarán los sufrimientos que no son inherentes a la condición mortal.

¿Cuál es entonces el puesto de la actividad guerrera? En el cuadro que Hesíodo traza de la sociedad de su tiempo, ya no constituye un nivel funcional auténtico que corresponda a una realidad humana de hecho. Ella no tiene otro papel sino el de justificar, en el plano del mito, la presencia, en el mundo de los reyes y de los campesinos, de un principio nefasto, de esta *Hybris*, factor de discordia y de disputa. Suministra una respuesta a lo que podría llamarse en un vocabulario demasiado moderno, el problema del Mal. ¿Dónde reside, en efecto, la diferencia entre la Justicia y la Fecundidad que reinan en la edad de oro y las que se manifiestan en la edad de hierro, en un mundo de discordancias? En la época de oro, Justicia y Fecundidad son "puras": no tienen contrapartida. La Justicia se impone por ella misma; no tiene ni discordias ni procesos que arreglar, de forma semejante la Fecundidad trae consigo "automáticamente" la abundancia, sin tener necesidad alguna de la emulación del trabajo. La época de oro ignora, en todos los sentidos, la *Eris*. Por el contrario, es la Lucha la que define el modo de existencia en la edad de hierro, o más exactamente, son las dos Luchas contrarias, la buena y la mala. También la *diké*, tanto la del rey como la del agricultor, deben siempre ejercerse *a través* de una *Eris*. La *diké* de los reyes consiste en apaciguar las querellas, en arbitrar los conflictos que ha suscitado la mala *Eris*. La *diké* del agricultor, en hacer de la *Eris* virtud, desplazando la lucha y la rivalidad del terreno de la guerra al del trabajo, donde, en lugar de destruir, ellas construyen, en lugar de sembrar ruinas, proporcionan la abundancia fecunda.

¿Pero de dónde viene la *Eris*? ¿Cuál es su origen? Indisolublemente asociada a la *Hybris*, Lucha representa el espíritu mismo de la actividad guerrera; ella manifiesta la naturaleza profunda del combatiente; es el principio que, "haciendo progresar la guerra nefasta", predomina en la segunda función.

El relato de las razas atestigua así lo que un pensamiento mítico como el de Hesíodo puede a la vez englobar de rigurosamente elaborado y de innovador. No sólo Hesíodo reinterpreta el mito de las razas metálicas en el marco de una con-

cepción trifuncional, sino que también transforma esta estructura tripartita y, al desvalorizar la actividad guerrera, hace de ella, en la perspectiva religiosa que le es propia, no tanto un nivel funcional entre otros, cuanto la fuente del mal y del conflicto en el universo.

El mito hesiódico de las razas. Sobre un "ensayo de rectificación"[1]

En un *Ensayo de rectificación* sobre el mito hesiódico de las razas, J. Defradas ha sometido a una crítica severa la interpretación que yo había propuesto, siguiendo a G. Dumézil, del texto de *Los Trabajos y los Días*. Su análisis le lleva a rechazar enteramente las conclusiones a las cuales yo había llegado y que se basarían, según él, en una lectura superficial. Las objeciones de J. Defradas se presentan como sigue:

1. Yo habría desconocido, a causa de "la substitución de un esquema cronológico por un esquema estructural", los aspectos temporales del relato de Hesíodo, hasta el punto de pretender que las razas no se suceden en el tiempo. Según mi interpretación, escribe J. Defradas, el mito "agruparía de dos en dos las razas, las cuales no se sucederían, sino que serían una transposición de las tres funciones fundamentales de la sociedad indo-europea". Sin embargo, Hesíodo, observa el autor de la puntualización, ha tenido cuidado de precisar que la segunda raza ha sido creada más tarde que la primera, μετόπισθεν (v. 127), que la tercera no ha aparecido sino después de la desaparición de la segunda, la cuarta una vez desaparecida la tercera, finalmente, la quinta es introducida por la palabra ἔπειτα (v. 174). Tenemos, por consiguiente, que hablar de una serie diacrónica.

2. Se sostiene, en general, que cada raza es inferior a la precedente, excepción hecha de la de los héroes. Al afirmar que nada parecido se dice de la raza de bronce en relación a

1. *Revue de philologie* (1966), pp. 247-276.

2. J. Defradas, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *L'Information littéraire* (1965), n.° 4, pp. 152-156; J.-P. Vernant, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Revue de l'Histoire des Religions* (1960), pp. 21-54; reproducido en la presente obra, *supra*, pp. 21-51.

la raza de plata, que es designada como "en nada semejante" y no como inferior a la de plata, yo habría substituido una "diferencia de cualidad" por una "diferencia de estructura"; de este modo yo habría intentado establecer la tesis según la cual "en realidad, el mito no sugeriría una idea de decadencia en el tiempo". Sin embargo, señala J. Defradas, de la edad de oro a la edad de hierro, hay una incontestable degradación; dicha degradación no está momentáneamente interrumpida más que por la raza de los héroes, señal de una introducción tardía. Si es verdad que el texto insiste sobre todo en la diferencia entre raza de bronce y raza de plata, no ocurre menos que, en todas las clasificaciones que se refieren a los metales, el bronce es muy inferior a la plata. Por lo demás, el destino póstumo reservado a los hombres de plata, promovidos Bienaventurados de los Infiernos (μάκαρες ὑποχθόνιοι), determina su superioridad sobre los hombres de bronce que llegan a ser en el más allá el pueblo anónimo de los muertos del Hades. Es necesario, en consecuencia, mucha sutilidad, concluye nuestro crítico, para pretender que la decadencia no haga ningún progreso con estos últimos.

3. Quedaría lo más importante. Sería por necesidad de simetría por lo que yo habría, siguiendo a G. Dumézil, descubierto o inventado una sexta raza que sería simétrica a la raza de hierro de la que Hesíodo es contemporáneo. Nunca Hesíodo, hace observar J. Defradas, ha hablado de una sexta raza; ha imaginado solamente una deterioración progresiva que conducirá a la raza de hierro a su muerte, la cual se producirá en el momento en el que los hombres nazcan con las sienes blancas. Por lo tanto, no hay parejas de razas que pudieran corresponder a las tres funciones indoeuropeas. El mito debía contener en el origen cuatro razas metálicas, de valor regularmente decreciente. Hesíodo ha incluido allí una quinta raza, la de los héroes, sin equivalente metálico, que viene a perturbar la sucesión normal interrumpiendo momentáneamente el proceso progresivo de decadencia.

4. Finalmente, el último punto: Hesíodo, que vive en medio de los hombres de la quinta raza, la de hierro, expresa el sentimiento de no haber muerto antes o haber nacido después. Nota incomprensible, había observado yo, en la perspectiva de un tiempo humano inclinado constantemente hacia lo peor, pero que se esclarece si se admite que la serie de las edades compone, al igual que la sucesión de las estaciones, un ciclo renovable. "Es necesario verdaderamente, responde J

Defradas, conocer ya las doctrinas órficas y los ecos que nos ha transmitido Platón sobre el eterno retorno, para hacer descansar sobre esta simple nota una concepción del tiempo cíclico. Nada, en la obra de Hesíodo, permite una tal extrapolación". ¿Cuál sería entonces, según J. Defradas, la significación de la fórmula hesiódica? Ella tendría un sentido completamente banal como P. Mazón lo había indicado; no implicaría una referencia precisa a un estado anterior ni a un estado posterior muy definido; sería una simple manera de decir que Hesíodo hubiera preferido vivir en *cualquier época* más bien que en la suya. A lo que Defradas añade unas consideraciones personales sobre lo que él llama el "empirismo" de Hesíodo. El poeta no tiene un sistema acabado. Él no ha dudado en interrumpir el proceso de decadencia para colocar los héroes de la epopeya en la serie de las edades; de igual manera, todo indica en Hesíodo que el porvenir no será menos sombrío que el presente. ¡Tan lejos está de prever la llegada de una sexta raza peor que la de hierro!

Tales son, tan fielmente resumidas como hemos podido, las cuatro series de argumentos mediante los cuales J. Defradas piensa arruinar una interpretación en la que él ve "una brillante tentativa desprovista de fundamento".

Si yo he querido responder de forma detallada a estas objeciones, no es deseo de polémica ni incluso necesidad de justificarme. J. Defradas tiene razón en un punto: el debate es importante. Por encima del mito de las razas, él plantea unos problemas generales de método; compromete toda la interpretación de una obra como la de Hesíodo. ¿De qué manera abordar los escritos del más antiguo poeta-teólogo de Grecia? ¿Qué lectura se revela apropiada para descifrar su mensaje? ¿Cómo esperar comprender, a través de los textos, la organización de un pensamiento religioso cuyo arcaismo puede desorientar nuestra mentalidad del siglo xx?

Al leer las objeciones de J. Defradas, he tenido a veces el sentimiento de que no hablábamos la misma lengua y que yo no había sido comprendido. Temo no haber sido lo bastante explícito en cuestiones que me parecían evidentes. Por lo tanto, he aprovechado esta ocasión para explicarme más a fondo y, al reanudar un análisis que creo siempre válido, quisiera precisar mi postura en varios puntos esenciales.

1. ¿En verdad, he ignorado los aspectos temporales del relato, he afirmado que las razas no se suceden unas a otras? La última objeción de J. Defradas me parece que hace justicia

de esta crítica. Si, como me reprocha en el punto cuatro, yo me he equivocado al admitir que la serie de razas establece un ciclo temporal completo, que se sucede como el orden de las estaciones, se debe al hecho de que reconozco en su sucesión un valor de temporalidad. El tiempo cíclico no es menos temporal que el tiempo lineal; lo es de otro modo. La presencia en el texto hesiódico de términos como "más tarde, después" no podría, en consecuencia, comprometer en nada mi interpretación.[3] Una gran parte de *Los Trabajos y los Días* está consagrada a una exposición del calendario de las tareas agrícolas, alternando el ciclo estacional. Hesíodo comienza su relato por las siembras, en la época de las lluvias de otoño, cuando la grulla lanza su graznido y las Pléiades, en su acostarse matinal, se sumergen en el mar (448-450). Finaliza su relato con las mismas siembras de otoño, en el mismo acostarse de las Pléiades, el final de los trabajos que inauguran un nuevo ciclo estacional (614-617). ¿Se debería concluir de ello que no hay, según Hesíodo, en el escalonamiento de las tareas agrícolas, un antes ni un después, que todos los trabajos tienen lugar al mismo tiempo?

Sin embargo, la contradicción no existe quizá en mi crítico, sino en mi propio estudio. ¿Acaso yo he sostenido, en algunas páginas, que el tiempo de las razas es cíclico, y en otras que no existe sucesión en el tiempo? Examinemos, por lo tanto, la cuestión más detenidamente. En 1959, y con ocasión de las *Conferencias sobre las nociones de génesis y de estructura*, he expuesto por primera vez oralmente mi interpretación del mito de las razas. En la discusión que siguió, ya se me preguntó si no había tendido a llevar demasiado lejos la eliminación de la temporalidad. Respondí: "reconozco en Hesíodo la existencia de una temporalidad, pero la creo muy diferente a nuestro tiempo, lineal e irreversible. Diré gustosamente que es un tiempo que supone menos la sucesión de momentos que una estratificación de capas, una superposición de edades".[4] De esta manera volvía a tocar un tema que había desarrollado en un estudio anterior donde escribía, respecto de la *Teogonía* y de

3. Yo escribía, por ejemplo: "Cada pareja de edades se encuentra entonces definida no solamente por el lugar que ocupa dentro de la serie (las dos primeras, las dos siguientes, las últimas), sino también por una cualidad temporal particular, estrechamente asociada al tipo de actividad que le corresponde" (*supra*, p. 44).

4. *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (París, 1965), p. 121.

las razas: "esta génesis del mundo, de la que las musas narran el curso, engloba el antes y el después, pero ella no se desenvuelve en una duración homogénea, en un tiempo único. No existe, ritmando este pasado, una cronología, sino unas genealogías... cada generación, cada raza, *genos* tiene su tiempo propio, su edad, cuya duración, flujo e incluso orientación pueden diferir completamente. El pasado se estratifica en una sucesión de razas. Estas razas forman el *tiempo antiguo*, pero no dejan de existir aún, ni de tener para algunos más realidad que la que posee la vida presente y la raza actual de los hombres".[5] Quizá yo hubiera debido, para evitar todo error, repetir lo que ya habría escrito, pero no se puede volver a decir indefinidamente las mismas cosas. Yo creía también que los trabajos de los historiadores de las religiones, de los antropólogos, psicólogos y sociólogos, sobre las diversas formas de temporalidad, especialmente sobre los aspectos de lo que se llama el tiempo mítico, eran hoy familiares a todo el público cultivado. Pero está claro que el malentendido entre J. Defradas y yo, nace de que él identifica, pura y simplemente, tiempo y cronología, mientras que yo los distingo con cuidado. Cuando él me reprocha que substituyo un esquema cronológico por un esquema estructural, concluye que he rechazado toda temporalidad del relato de Hesíodo. Yo escribía, no obstante: "el orden según el cual las razas se suceden sobre la tierra no es, para hablar con propiedad, cronológico. ¿Cómo podría serlo? Hesíodo no tiene la noción de un tiempo único y homogéneo en el cual las diversas razas acabarían por fijarse en un lugar definitivo. Cada raza posee su propia temporalidad, su edad que manifiesta su naturaleza particular y que, con la misma razón que su género de vida, sus actividades, sus cualidades y sus defectos, define su estatuto y lo contrapone al de las otras razas".[6] No se debe hablar, en efecto, de tiempo cronológico *stricto sensu*, sino en las series temporales donde cada acontecimiento está definido por una fecha y como caracterizado por esta fecha; lo que supone a la vez, la preocupación de una datación rigurosa y los medios de establecer una cronología precisa y exacta. Esto no es posible sino cuando el tiempo está concebido a la manera de un cuadro único y homogéneo, en el curso lineal, continuo, indefinido, irreversible;

5. "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", *Journal de Psychologie* (1959), pp. 1-29; ver igualmente *supra*, pp. 24-25.
6. *Supra*, pp. 24-25; cf. igualmente la n. 12.

entonces, todo acontecimiento ocupa en la serie un lugar y uno sólo; nada puede repetirse jamás; todo hecho tiene, por consiguiente, *su fecha*. No solamente el tiempo de Hesíodo, sino incluso el de los historiadores griegos, por no hablar de los trágicos, no posee aún estos caracteres que sólo el desarrollo de la historia moderna podrá conferirle. Fundándose en los análisis de J. de Romilly[7] para definir la naturaleza del tiempo histórico de Tucídides, un psicólogo como I. Meyerson señala que "Tucídides, que suministra gustosamente precisiones numéricas y topográficas cuando ellas pueden esclarecer su relato, no proporciona jamás una fecha". Y concluye: "la sucesión de los hechos es lógica en Tucídides. Todo, en su historia, es construcción e incluso construcción rigurosa... El tiempo de Tucídides no es cronológico: es por así decirlo, un tiempo lógico".[8]

Por supuesto, la sucesión de las razas, en Hesíodo, no obedece, como en Tucídides, a imperativos lógicos. Hesíodo no ha pasado por la escuela de los sofistas. Pero, aún más, la misma noción de cronología es, en su caso, inadecuada, puesto que no se trata de tiempo ni de acontecimientos históricos. En consecuencia, yo me he preguntado sobre qué clase de ordenación se asienta la construcción del relato de las sucesivas razas. Me ha parecido que el tiempo se desplegaba, no de manera continua, sino siguiendo alternancias de fases, sucediéndose las razas en parejas antinómicas: "En lugar de una sucesión temporal continua, existen fases que alternan según relaciones de oposición y complementariedad. El tiempo no se desenvuelve siguiendo una sucesión cronológica, sino según relaciones dialécticas de un sistema de antinomias de las que nos queda por señalar la correspondencia con ciertas estructuras permanentes de la sociedad humana y del mundo divino".[9] Así pues, el orden de sucesión temporal, expresado en un relato genealógico, me parecía corresponder a la ordenación jerárquica que preside permanentemente en la organización de la sociedad, tanto humana como divina. ¿De qué manera he concebido las relaciones entre el mito genético y el esquema estructural? ¿Es exacto que he "substituido" la segunda por la primera, hasta el punto de borrar los aspectos de génesis? He sostenido exactamente lo contrario. Según yo, lo que caracteriza el pen-

7. J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (París, 1956).
8. I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie*, número especial titulado: *La construction du temps humain*.
9. *Supra*, p. 29.

samiento de Hesíodo, en el relato de la *Teogonía* como en el de las razas, es que mito genético y división estructural,[10] en lugar de contraponerse claramente como ellos lo hacen a nuestros ojos, se descubren indisociables. "No se podría hablar, en el caso de Hesíodo, de una antinomia entre mito genético y división estructural. Para el pensamiento mítico toda genealogía es al mismo tiempo, e igualmente, explicitación de una estructura; y no existe otro modo de explicar una estructura que presentarla bajo la forma de un relato genealógico. El mito de las edades no se manifiesta, en ninguna de sus partes, como excepción a esta regla".[11] Dicho de otro modo, en cada una de sus partes, el texto de Hesíodo admite como una doble lectura; puede interpretárselo según una perspectiva diacrónica o según una perspectiva sincrónica. Para nosotros, que hoy tenemos la idea de un tiempo que posee, en cuanto tal, su estructura, su orden propiamente cronológico, una serie temporal que se desenvuelve sobre el modelo de una organización permanente, se nos exterioriza como pseudo-temporalidad. De modo semejante algunas de las fórmulas que yo he empleado podrían dar la impresión de que, en mi opinión, no existía en Hesíodo tiempo real. Pero para Hesíodo, que no tiene la idea de un tiempo cuyo orden obedece a reglas de pura cronología, se trata evidentemente de una temporalidad auténtica.

Por lo demás, ¿cuál es al fin y al cabo la posición de J. Defradas? En la última parte de su *rectificación* adopta, después de haberla enfrentado a la mía, la interpretación de V. Goldschmidt, que mi estudio había tomado como punto de partida.[12] Escribe: "por consiguiente, está permitido decir que Hesíodo ha utilizado el mito de las razas para explicar la jerarquía de los seres divinos y para situar la condición humana en la serie de los seres". Y concluye: "al intentar explicar la estructura actual de la sociedad religiosa, la jerarquía de los seres divinos, él intercala sus datos en el seno de un mito teogónico y, en una sucesión de generaciones diferentes, encuentra de nuevo, en un orden cronológico, el origen de las diferentes familias divinas". Al término de su estudio crítico, J. Defradas me parece que acepta, al menos en este punto preciso, el tipo de interpretación que yo había sostenido, de acuerdo con

10. Y no como lo llama Defradas, esquema cronológico y esquema estructural.

11. *Supra*, p. 24.

12. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 156; V. Goldschmidt, "Theologia", *Revue des Études grecques* (1950), pp. 20-42.

V. Goldschmidt, pero cuyas implicaciones psicológicas yo había precisamente intentado analizar, en lo que se refiere a la exacta naturaleza del tiempo en el pensamiento de Hesíodo.

2. ¿He querido probar, al observar que la raza de bronce no es presentada como inferior sino como "en nada semejante" a la de plata que la precede, que el mito no expresa una idea de decadencia en el tiempo? He juzgado, por el contrario, que la serie de razas componía un ciclo completo de decadencia. A partir de una edad de oro donde reinan, en el estado puro, la juventud, la justicia, la mutua amistad, la dicha, se desemboca en una edad que es todo lo inverso de la primera: está enteramente dedicada a la vejez, a la injusticia, al espíritu de querella, a la desgracia: "En la edad de oro, todo era orden, justicia y felicidad: era el reino de la pura *Diké*. Al término del ciclo, en la vieja edad de hierro, todo será librado al desorden, a la violencia y a la muerte: será el reinado de la pura *Hybris*".[13] Lo que he sostenido, es que este proceso de decadencia no sigue un curso regular ni continuo. Por lo que respecta a los héroes, todos los comentaristas estarán de acuerdo: Hesíodo indica formalmente que son superiores a estos que les han precedido. Por consiguiente, interrumpen de manera evidente el proceso de decadencia. Señal de una inserción tardía. Yo estoy conforme e igualmente admito la hipótesis de que el mito debía encuadrar en el origen cuatro razas metálicas cuyo valor era sin duda regularmente decreciente. Pero una cosa es el mito primitivo tal como podemos reconstruirle hipotéticamente, otra cosa el relato de Hesíodo, tal como le ha sido preciso repensarlo en función de sus propias preocupaciones, tal cual se presenta efectivamente a nosotros en un texto que menciona, al lado de las razas metálicas, la de los héroes. Así pues, cualesquiera que hayan sido las razones que han determinado a Hesíodo a incluir los héroes en la serie de las razas, en el lugar que les asigna, esta inserción muestra que el mito ya no tenía a sus ojos la significación que hemos intentado reconocer en la versión primera: Hesíodo no se proponía describir un progreso continuo de decadencia en el seno de la condición humana. No se puede escapar a este dilema: o Hesíodo intenta decir algo diferente a la simple continuidad en la decadencia, o se contradice abiertamente.[14] Antes de admitir la segunda hipótesis, parece de buen método

13. *Supra*, p. 29.
14. Cf. E. ROHDE, *op. cit.*, pp. 77-78.

interrogar el texto lo más cerca posible para investigar cuál es la intención de Hesíodo en el mito, qué rasgos ha dado en función misma de esta intención, a las diversas razas, finalmente conforme a qué ordenamiento las ha dispuesto para que su sucesión, del principio al final del ciclo, pueda ilustrar la moral que él mismo saca de su relato.

Los Trabajos y los Días se incia con una declaración sorpretende. No hay una sola Lucha (*Eris*), sino dos Luchas contrarias, una buena y una mala. En la *Teogonía*, Hesíodo había colocado a *Eris* entre el número de los hijos de la Noche, es decir, entre las poderosas sombras del Mal.[15] En la descendencia siniestra de *Nyx*, inmediatamente después de *Némesis*, *Eris* figuraba estrechamente asociada a *Apaté* (Engaño), *Filotes* (Seducción) y *Geras* (Vejez). Eris engendraba a su vez toda una serie de males: al lado de *Ponos* (Sufrimiento), de *Leteo* (Olvido), de *Limos* (Hambre), de *Algea* (Dolores), que abren la serie de *Dysnomia* (Anarquía) y *Ates* (Desgracia), que la cierran con el guarda filas *Horkos* (Juramento), se presentaban dos grupos simétricos de poderes, en primer lugar los cuatro poderes asesinos de la guerra, luego los tres poderes de la mala palabra y de la mentira que ejercen sus fechorías, no ya en los combates bélicos, sino en las disputas y los debates judiciales.[16] *Los Trabajos y los Días* se hacen cargo, pero igualmente corrigen en puntos esenciales, esta teología del mal, al lado de la mala *Eris*, que arroja los hombres unos contra otros en la guerra, o que les enfrenta en el ágora en los procesos,[17] es necesario reconocer una *Eris* completamente diferente, que debe alabársela y no condenársela,[18] porque ella es beneficiosa a los hom-

15. *Teogonía*, 211-233.

16. Cf. Clémence RAMNOUX, *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque* (París, 1959), pp. 66 ss.

17. HESÍODO, en el verso 14 de los *Trabajos* habla de la *eris* que hace crecer πόλεμον καὶ δῆριν, guerra y combate. El valor de δῆρις está precisado en el párrafo siguiente, en el cual el poeta conjura a su hermano que renuncie a provocar, en el ágora, νείκεα καὶ δῆριν, disputas y combates, para apoderarse del bien de otro (v. 33); cf. v. 30: νεικέων τ᾽ἀγορέων, y v. 29: νεικεα..... ἀγορῆς. No es bajo la forma de botín guerrero como Perses, pobre diablo, δειλός (214), puede esperar apoderarse de las riquezas de otro; falto de poder utilizar la *eris* del brazo, le es preciso batirse con la *eris* de la lengua: "la riqueza no debe arrebatarse: concedida por los dioses, vale mucho más. Se puede ganar una inmensa fortuna por la violencia, con sus brazos; se la puede conquistar con la lengua, como sucede a menudo cuando la ganancia engaña el espíritu del hombre..." (320-324).

18. *Los Trabajos*, 13 y 12.

[illegible].[19] En efecto, es ella quien les incita al trabajo, quien les apremia a trabajar la tierra, a plantar para acumular bienes.[20] Hesíodo se dirige entonces solemnemente a su hermano Perses, cultivador como él, para persuadirle que escoja entre las dos *Eris*. Si no renuncia a la malvada *Eris* (κακόχαρτος):[21] ella lo aparta, llevándole hacia el ágora a la caza de disputas y de procesos, en la esperanza de apoderarse de manera injusta del bien del otro, del trabajo de la tierra, al cual le induce la buena *Eris* y que le procurará, en la justicia, una comodidad bendecida de los dioses.

Siguen dos relatos míticos. La significación del primero es transparente. Introducido por la palabra *gar*, el mito de Pandora proporciona la justificación teológica de esta presencia necesaria de *Eris* en el mundo humano, y de la obligación del trabajo que se desprende de ello. En efecto, los dioses han ocultado a los hombres su vida, *bios*, es decir, su alimento.[22] Les es necesario trabajar la tierra con sacrificios, ararla estación tras estación, enterrar en otoño la simiente para que germinen los cereales. No ha sucedido siempre así. Primitivamente los hombres vivían sin trabajar en una abundancia tal que no tenían ocasión de envidiarse los unos a los otros, ni necesidad de rivalizar en el trabajo agrícola, para ser ricos. Pero Prometeo ha querido engañar a Zeus y dar a los hombres más de lo que ellos tenían derecho. Por tan astuto que el Titán haya podido ser, su *apaté*[23] se revuelve finalmente contra él. Al arrastrar a toda la humanidad en la desgracia, Prometeo es cogido en la trampa que él había tendido. Zeus da a su venganza una forma ambigua como es ambigua en el mundo de los hombres la figura de *Eris*: Pandora es un mal, pero un mal amable, la contrapartida y el reverso de un bien;[24] los hombres, seducidos por su belleza, rodearon de amor esta peste que les ha sido enviada,[25] que no puede soportar pero de la que no podría prescindir, su contraria y su compañera. Réplica a la astucia de Prometeo, Pandora misma es una astucia, un

19. *Ibid.*, 19.
20. *Ibid.*, 21-22.
21. *Ibid.*, 28.
22. *Ibid.*, 42.
23. Cf. *Los Trabajos*, 48; *Teogonía*, 537 y 565.
24. Cf. *Teogonía*, 585: καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο; y 602: ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.
25. *Los Trabajos*, 57-58: κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες.

engaño, un *dolos*,[26] el engaño hecho mujer, la *Apaté* bajo la máscara de la *Filotes*. Adornada por Afrodita con una irresistible *caris*, dotada por Hermes de un espíritu engañoso y de una lengua de falsedad,[27] introduce en el mundo una especie de ambigüedad fundamental; entrega la vida humana a la mezcla y al contraste. Con Pandora, en efecto, no solamente los poderes de la Noche se extienden a través de la tierra, los *Algea* de las enfermedades, el *Ponos*, la *Geras*,[28] estos males que la humanidad en su pureza original ignoraba, sino que todo bien ahora encierra su contrapartida de mal, su aspecto nocturno, su sombra que le sigue paso a paso: la abundancia implica en adelante el *ponos*, la juventud la vejez, la *diké* la *eris*; de la misma manera, el hombre supone enfrente de él su doble y su contrario, esta "raza de mujeres",[29] a la vez maldita y querida, si un hombre que huye de las μέρμερα ἔργα γυναικῶν,[30] de las obras o los trabajos penosos que proporcionan las mujeres, decide no casarse, tiene pan en abundancia toda su vida;[31] pero la desgracia le acecha por otro lado: ni un hijo para servirle de apoyo en sus viejos días y sus bienes son transmitidos, después de su muerte, a los colaterales. Quien, por el contrario, se casa, y le toca en suerte una buena esposa, no está a pesar de ello más favorecido: a lo largo de toda su vida "el mal viene para compensarle el bien".[32] Una cuestión se plantea aquí. ¿Por qué al soltero, contrariamente al hombre casado, no le falta pan? Inscrita en el texto de Hesíodo, la respuesta explicita el vínculo, tan fuertemente establecido por el mito, entre la creación de la primera mujer, la aparición de los males, la necesidad de una continua emulación en la labor agrícola. La mujer es presentada, en efecto, en diversos pasa-

26. δόλος y δολίη τέχνη de Prometeo, *Teogonía*, 540, 547, 550, 551, 555, 560, 562; Pandora, como δόλος: *Teogonía*, 589; *Los Trabajos*, 83.
27. *Los Trabajos*, 65-68, 73-78.
28. *Los Trabajos*, 90 ss. Se sabe que en el verso 92 se corrige habitualmente el γῆρας del texto por κῆρας. Corección inútil; el sentido, perfectamente claro, es el que precisa el verso 93, interpretación tomada a la *Odisea*: "porque los hombres envejecen rápidamente en la miseria". Es necesario no olvidar que *Geras* figura, al lado de otros poderes del mal, entre los hijos de la Noche.
29. *Teogonía*, 591.
30. *Ibid.*, 603.
31. 605: ὅ γ' οὐ βιότου ἐπιδευὴς ζώει.
32. *Ibid.*, 600-610: τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει ἔμμεναι. Se comparará con *Los Trabajos*, 179, para comprender de qué modo Pandora puede simbolizar la vida en la edad de hierro.

jos, como un vientre hambriento que engulle todos los alimentos que el hombre se fatiga, trabajando la tierra, en hacer germinar del suelo. Antes de sus bodas, la mujer mira insistentemente las granjas de su futuro que se deja prender en el encanto de su seducción, *Filotes*, engañar por su cháchara mentirosa (*Apaté*).[33] Casada, la mujer ha instalado en el hogar de su casa el hambre (*Limos*) en permanencia. Al no soportar la pobreza, *penia*, al buscar siempre más en su exigencia de plena satisfacción, *koros*, ella apremia a su hombre al trabajo, pero hace germinar en su propio vientre el fruto de los esfuerzos de otro.[34] Igualmente, ella proporciona al hombre, al mismo título que los otros males que ha introducido en el mundo, la tristeza de la vejez (*Geras*). Al igual que las enfermedades, las preocupaciones, el trabajo agrícola, utiliza las fuerzas del macho, le "quema sin fuego".[35] Ella entrega a su marido, por vigoroso que sea, a una vejez prematura, porque ella es δειπνολόχης, siempre dispuesta a sentarse a la mesa, siempre a la caza del festín.[36] Si se tiene a bien recordar que Hesíodo, en su catálogo de los Hijos de la Noche, había precisamente reunido uno al lado de otro, en un mismo grupo, *Apaté, Filotes, Geras* y *Eris*, se comprenderá que el mito de Pandora puede servir para justificar la presencia del mal bajo estas diversas formas, en la vida de los hombres de hoy.[37]

33. *Los Trabajos*, 373-375: τεὴν διφῶσα καλιήν. Observar el tema de la *Apaté* y de la *Peitho*.

34. *Teogonía*, 593-602.

35. *Los Trabajos*, 705: εὕει ἄτερ δαλοῖο. Para Hesíodo, el joven, en la flor de su vida, está lleno de sabia. La vejez es un desgaste progresivo. El papel de las mujeres, en esta desecación de la vejez, se comprende mejor si se tiene también en cuenta la indicación dada en 586-587: en el corazón de la seca estación, cuando Sirio quema la cabeza y las rodillas (γούνατα) de los hombres, las mujeres son μαχλόταται, más lascivas, los hombres ἀφαυρότατοι, más debilitados. En cambio, en la época de las lluvias de otoño, cuando el sol suspende su ardor y Sirio camina poco durante el día sobre la cabeza de los mortales, el cuerpo de los hombres llega a ser πολλὸν ἐλαφρότερος, mucho más vivo (414-416).

36. *Ibid.*, ὠμῷ γήραϊ δῶκεν.

37. El tema de Pandora en Hesíodo aparece, de este modo, simétrico al de Helena, tal como era presentado en los *Cantos cípricos*, tal como será utilizado de nuevo, en particular por los trágicos: la venganza divina, la *Némesis* (la lista de los Hijos de la Noche menciona, después de *Némesis*, la serie *Apaté, Filotes, Geras, Eris*), para hacer expiar a los hombres su impiedad y para poner un término a su multiplicación, suscita el personaje de la mujer fatal, mezcla de *Apaté* y de *Filotes*, cuya venida provoca la *Eris*, la guerra, la muerte. Según Ateneo, 334 *c-d* (= fr. VII ed. Allen) el autor de las *Cipria* habría escrito que *Némesis*, habiéndose unido en la

El primer relato mítico integra de este modo tres lecciones: 1. Imposible engañar a Zeus. Ni un fraude se le escapa. Toda injusticia es pronto o tarde descubierta y castigada.[38] 2. La réplica de Zeus al engaño de Prometeo instaura la gran ley que va en adelante a reinar entre los hombres: nada sin nada, todo se paga. Los agricultores son los primeros en sufrir las consecuencias de esta decisión. El trigo candeal ya no crece sin cuidados. Para tener lo suficiente de ello es necesario pagar con su persona, rivalizar en el trabajo, desgastarse en la tarea. El campesino debe aceptar esta dura ley que Zeus le impone en castigo a la falta prometeica. Si quiere obtener la abundancia, sin cometer una injusticia que debería expiar más adelante, le es preciso día tras día agotarse sobre su campo. Entonces él llega a ser querido de los Inmortales. Su *dikê* tiene la reputación de la emulación en el trabajo, de la buena *Eris*. 3. Una desgracia no viene nunca sola. Los poderes del Mal son parientes y solidarios. Todos los dones de la tierra deben ser pagados con el sudor del campesino. Pandora, todos los dones de la tierra, no tiene solamente figura de divinidad del suelo, de poder de fecundidad, es igualmente la mujer que simboliza, en su duplicidad, una condición humana en la que los males tienen de ahora en adelante su puesto al lado de los bienes, donde se encuentran como inextricablemente mezclados a ellos.

Estas notas preliminares parecerán quizá un poco extensas. Yo no las creo inútiles. Patentizan que el relato de Hesíodo no tiene nada de desordenado. Los aspectos sistemáticos de la obra se reconocen no solamente, como se ha mostrado, en los procedimientos de composición,[39] sino en la constancia de cier-

---

filotes con Zeus, engendró a Helena θαῦμα βροτοῖσι (cf. la misma expresión en *Teogonía*, 575, 584 y 588 para Pandora). Pero esta "maravilla" es al mismo tiempo un *dolos*, una trampa (el aspecto de *Apaté* está aún reforzado en la figura de Helena por el tema del doble, del εἴδωλον, que se comparará con *Teogonía*, 572, 584, y con *Los Trabajos*, 62-63 y 71, donde θαῦμα está asociado con εἶδος y εἰκών). Bajo su aspecto seductor, Helena es una *Eris*, que realiza la βουλὴ Διός. Sobre Helena *Eris*, cf. Esquilo, *Agamenón*, 1468-1474; Eurípides, *Helena*, 36; *Electra*, 1282: Zeus ha enviado a Ilion un *eidolon* de Helena para que *eris* y *fonos* se manifiesten entre los mortales; *Orestes*, 1639-1642: los dioses se han servido de esta "muy bella" καλλίστευμα para poner en conflicto a griegos y frigios; ellos han causado muertes a fin de purgar de su insolencia la tierra, ὕβρισμα de los mortales, cuyo abundante crecimiento la llenaba.

38. *Ibid.*, 105.

39. Cf. P. Walcot, "The problem of proemium of Hesiod's Theogony", *Symbolae osloenses*, 33 (1957), pp. 37-47; "The composition of the

los temas cuya significación interviene en varios niveles y que, repetidos o explicitados en muchos pasajes, tejen una red de equivalencias muy estrechas entre las diversas partes que se completan, se enriquecen sin repetirse jamás. Tenemos, por lo tanto, que habérnosla con un pensamiento demasiado elaborado, cuyo rigor no es comparable al de una construcción filosófica, pero que no por ello tiene menos coherencia y lógica propias en el agenciamiento de los temas y de las imágenes míticas. Hesíodo se afirma inspirado de las Musas. A este título, él se considera en un cierto sentido como igual a los reyes.[40] Su mensaje no depende de la fantasía individual; en todas las cuestiones de las que trata, pronuncia la "verdad".[41] Los griegos, de generación en generación, han tomado seriamente este mensaje. Bajo pena de no comprender nada, debemos leerle con el mismo espíritu, considerando que toda indicación, incluso de detalle, si ella está inscrita en el texto, tiene su valor.

El segundo mito es éste de las razas. Tiene varios puntos comunes con el primero. Como él, explica el estado presente de una humanidad cuya vida ofrece una mezcla de bienes y de males. También al igual que él, presenta el tema de la *Eris*, o más bien de la doble *Eris*. En la edad de oro, no solamente no existen males —los hombres gozan de todos los bienes—, sino que tampoco hay lugar para ninguna de las dos *Eris*. En efecto: 1.° los hombres de oro no se enfrentan en la guerra (ἥσυχοι); 2.° sin envidia los unos respecto a los otros (ἐθελημοί), ellos no conocen tampoco disputas y procesos; como lo señala muy justamente Mazon, ellos ignoran el *koros*, el deseo insaciable, y la *dselos*, la envidia, que engendran la *hybris*;[42] 3.° finalmente, tampoco tiene necesidad para comer, de la buena *Eris*, de la emulación en la labor. La tierra produce espontáneamente, sin que ellos tengan necesidad de trabajarla, todos los bienes en abundancia.[43] Por el contrario, Hesíodo prevé, al final del ciclo

Works and Days", *Revue des Études grecques* (1961), pp. 1-19; cf. igualmente, en *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Études*, VI sección (1962-1963), pp. 142 ss., la memoria de mis conferencias consagradas a la composición del preludio de la *Teogonía*.

40. *Teogonía*, 93 ss.
41. *Ibid.*, 29 ss.
42. *Los Trabajos*, 118-119.
43. Cf. 117-118: αὐτομάτη, καρπὸν πολλόν τε καὶ ἄφθονον. El mejor comentario de este cuadro nos lo suministra Platón al describir, al principio del III Libro de *Las Leyes*, el estado de la humanidad después del diluvio, cuando todavía no se utiliza ni el hierro ni el bronce (678 *d* 1). Poco numerosos, los hombres tienen una gran alegría de tratarse (678 *c* 5);

de las razas, una vida en la que ya no habrá más que males: "Sólo tristes sufrimientos quedarán a los mortales; contra el mal no habrá remedio".[44] La razón es que los hombres se habrán abandonado por entero a esta mala *Eris*, contra la cual Hesíodo ponía en guardia a su hermano agricultor: "La envidia en el corazón malvado ζῆλος κακόχαρτος, en el lenguaje de maledicencia, en la mirada de odio, seguirá paso a paso a todos los desdichados humanos".[45] Incluso entre estos a quienes ligaban en otro tiempo lazos de afección recíproca y desinteresada, acabará por infiltrarse el odio envidioso: el amigo dejará de ser amado por el amigo, el hermano por el hermano, el huésped por el huésped, los padres por sus hijos. El hijo rehusará los alimentos al padre que lo ha alimentado.[46]

Los hombres en medio de los cuales viven Hesíodo y Perses, afortunadamente no están presentes todavía. Ciertamente, ellos no cesarán de conocer fatigas y miserias, enviadas por los dioses, pero al menos encontrarán aún "bienes mezclados con males".[47] De la misma manera, los consejos prodigados por el poeta a su hermano muestran que si la edad de oro no conoce ninguna *Eris*, ni la buena ni la mala, si la vida al término de la edad de hierro estará completamente entregada a la mala *Eris*, Hesíodo y Perses viven, por su parte, en un mundo caracterizado por la presencia, una al lado de otra, de las dos formas contrarias de *Eris* y por la posibilidad que se ofrece aún de escoger la buena en cambio de la mala.

Sin embargo, de un relato al otro, el tema mítico no está solamente reasumido y enriquecido. Sufre un desplazamiento. El acento ya no está puesto, como antes, sobre la pareja que forman la buena y la mala *Eris*, sino sobre una pareja diferente, aunque simétrica: los dos poderes contrarios de *Diké* y de *Hybris*. La lección del mito de las razas es, en efecto, formulada por Hesíodo con toda la claridad deseable. Esta lección se dirige muy directamente al campesino Perses, al que Hesíodo reco-

---

ellos se aman y se miran con benevolencia, no tienen que disputarse el alimento que no corre el riesgo de faltarles (678 *d* 9 ss.); tampoco se conocen ni la discordia, στάσις, ni la guerra, πόλεμος (678 *d* 6); son de carácter generoso: οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται (679 *c*), porque ni desmedida, ni injusticia, ni rivalidades, ni envidias, se originan.

44. 200-201.
45. 195-196; cf. 28: Ἔρις κακόχαρτος.
46. 183-185.
47. 176-179.

mienda grabársela en el espíritu.[48] El mito es seguido, como por un paréntesis, de una corta fórmula destinada esta vez no ya a Perses, sino a quienes, contrariamente a él, disponen de la fuerza y estarían tentados de abusar de ella: los reyes.[49] La moral que Perses debe, por su parte, extraer del relato, es la siguiente: escucha la *Diké*, no dejes crecer la *Hybris*.[50] La *hybris* es especialmente mala para las gentes pobres, para los pequeños campesinos como Perses; por lo demás, incluso para los grandes como los reyes, ella puede entrañar desastres.[51] En consecuencia, Perses debe preferir la otra vida, la que lleva a *Diké*, porque *Diké* siempre triunfa sobre *Hybris*.

Estando así fijado el cuadro en el cual el relato se inserta, volvamos de nuevo al texto mismo para precisar según qué ordenación se presenta la sucesión de las cuatro primeras razas. La lectura más superficial hace descubrir enseguida una diferencia entre las secuencias 1-2 y 3-4 de una parte, la secuencia 2-3 de la otra. La relación entre la primera y la segunda raza al igual que entre la tercera y la cuarta está expresada por un comparativo: πολὺ χειρότερον en el primer caso, δικαιότερον en el segundo.[52] ¿Qué significa este comparativo? En los dos casos, traduce una diferencia de "valor" que se refiere al máximo de Justicia o por el contrario al máximo de Desmedida. La raza de plata es "inferior en mucho" a la de oro, en el sentido de que ella está caracterizada por una *hybris* de la cual la primera está perfectamente exenta. La raza de los héroes es "más justa" que la de bronce, consagrada a la *hybris*. Sin embargo, no existe nada parecido entre la segunda y la tercera raza, la de plata y la de bronce. Su diferencia no está expresada por un comparativo que les situaría más alto y más bajo en una misma escala de valor. Ellas no son llamadas peores ni mejores, sino "en nada semejantes" la una a la otra.[53] Por supuesto, no se podría extraer de esta simple constatación, tomada en ella misma, ninguna conclusión válida. Es sobre la comparación de esta οὐδὲν ὁμοῖον con el πολὺ χειρότερον que le precede y δικαιότερον conforme a la que yo he fundado mi argumentación. Se trata de saber si esta diferencia, puesta de manifiesto desde la primera lectura, es muy

48. 107.
49. 202: Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσι ἐρέω.
50. 213: Ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε.
51. Observar la oposición, en 214, entre δειλῷ βροτῷ (Perses) y ἐσθλός (el rey, a quien Hesíodo se dirigía en el corto paréntesis precedente).
52. 127 y 158.
53. 144.

significativa, si el carácter distintivo así señalado, se muestra, cuando se le sitúa en el contexto de conjunto, pertinente o no pertinente. La cuestión admite, me parece, una respuesta sin equívoco. Mientras que la raza de oro se opone a la raza de plata como más *diké* a más *hybris*, la de bronce a los héroes como más *hybris* a más *diké*. Las dos razas sucesivas, de plata y de bronce, están la una y la otra, determinadas igualmente por su *hybris* (ὕβριν ἀτάσθαλον para la plata, ὕβριες para el bronce).[54] ¿De qué manera una raza caracterizada por la *hybris* puede ser llamada "en nada semejante" a otra raza caracterizada también por la *hybris*? Si se tratase de una diferencia de grado, debería ser bastante considerable para situar las dos razas "en nada semejantes" en los dos extremos de la escala de valores. Hesíodo lo expresaría, como lo ha hecho en los otros casos, por un comparativo del tipo: inferior en mucho o mucho más justo. No solamente el texto no dice nada parecido, sino que el panorama de las locuras y las impiedades a las cuales se dedican los hombres de plata no nos permite suponer que Hesíodo tenga intención de presentarles a pesar de todo, como mucho menos avanzados que sus sucesoras en la *hybris*. No queda sino una solución: las dos razas, consagradas igualmente a la *hybris*, son diferentes por esta misma *hybris*; en otras palabras, mientras que la segunda y la tercera raza, la tercera y la cuarta, se oponen como *diké* a *hybris*, la segunda y la tercera contrastan como dos formas opuestas de *hybris*. Una lectura sutil del texto impone esta interpretación. En efecto, después de haber declarado que la raza de bronce no es "semejante en nada" a la de plata, cuya impía *hybris* ha ocasionado el castigo de Zeus, Hesíodo explicita esta diferencia radical precisando: "Aquéllos (los hombres de bronce) no se preocupaban sino de los trabajos dolientes de Ares y de las obras de desmedida, de *hybris*".[55] No se podría indicar mejor dónde está la *hybris* de los hombres de bronce que no es "en nada semejante" a la de los hombres de plata. La *hybris* de los hombres de bronce se manifiesta en los trabajos de Ares; es una desmedida guerrera. La *hybris* de los hombres de plata se exterioriza por la injusticia de la que no pueden abstenerse en sus relaciones mutuas y por su impiedad respecto a los dioses. Zeus hace desaparecer esta raza porque rehúsa honrar, mediante el culto que les es debido, a los dioses olímpicos.

54. 134 y 146.
55. 145-146.

Es una desmedida jurídica y teológica; en modo alguno guerrera.

La continuación del texto suministra como la contraprueba en apoyo de esta interpretación. En efecto, la raza de los héroes que sucede a la raza de bronce es llamada no sólo más justa, sino δικαιότερον καὶ ἄρειον, a la vez más justa y más brava.[56] Su *diké* se sitúa sobre el mismo plano guerrero que la *hybris* de los hombres de bronce. Es la razón por la que yo escribía: "La *hybris* de los hombres de bronce, en lugar de acercarles a los hombres de plata, les separa de ellos. Inversamente, la *diké* de los héroes, en lugar de separarles de los hombres de bronce, les une a ellos oponiéndoles".[57] La sucesión de las cuatro primeras razas no se revela, en consecuencia, bajo la forma de una serie regular y progresiva: 1-2-3-4, sino de una progresión articulada en dos niveles: 1-2 en primer lugar, 3-4 luego. Cada plano, dividido en dos aspectos antitéticos presenta dos razas que constituyen la una contrapartida de la otra y que se enfrentan respectivamente como *diké* a *hybris*. Se tiene, de este modo, oro seguido de plata = *diké* seguida de *hybris*, pero una *diké* y una *hybris* situadas en un plano jurídico-teológico; a continuación, bronce seguido de los héroes = *hybris* seguida de *diké*, pero en un nivel "en nada semejante" al primero, es decir, una *hybris* y una *diké* guerreras.

¿Qué hay entonces de la doble objeción que M. Defradas formula sobre este punto?: 1) en la clasificación de los metales, el bronce es inferior a la plata; 2) el destino póstumo de la raza de plata, a la cual los hombres rinden un culto, prueba su superioridad sobre la de bronce que desaparece en el anonimato de la muerte. La interpretación que yo he defendido me parece que escapa a estas dos críticas. He hecho observar, en efecto, que entre las dos parejas que había distinguido, existía una clara disimetría: "Para el primer nivel, es la *diké* quien establece el valor dominante: se comienza por ella; la *hybris*, secundaria, existe como contrapartida; para el segundo plano, ocurre de forma inversa: el aspecto *hybris* es el principal. Así, aunque los dos planos encierran en sí un aspecto justo y un aspecto injusto, se puede decir que, tomados en su conjunto, el uno, a su vez, se opone al otro, como la *Diké* a la *Hybris*. Es esto lo que explica la diferencia de destino que contrapone, después de la muerte, las dos primeras razas a las dos siguientes. Los hombres

56. 158.
57. *Supra*, p. 39.

de oro y de plata son igualmente objeto de una promoción en sentido propio: de hombres perecederos llegan a ser *daimones*. La complementariedad que les enlaza oponiéndoles, se señala tanto en el más allá como en su existencia terrestre: los primeros forman los demonios epictónicos, los segundos los demonios hipoctónicos. Los humanos les tributan, a unos como a otros, honores... diferente es el destino póstumo de las razas de bronce y de los héroes. Ni la una ni la otra conocen, como raza, una promoción. No puede llamarse promoción al destino de los hombres de bronce que es de una completa banalidad: muertos en la guerra, devienen en el Hades difuntos anónimos".[58] Dicho de otro modo, la serie de las cuatro razas, agrupadas en dos parejas de las que un término representa la *diké*, el otro la *hybris*, hace aparecer una diferencia en el momento del paso de la segunda a la tercera, puesto que ya no se va de la *diké* a la *hybris* o a la inversa sino de una forma de *hybris* a otra. ¿Cuál es la significación de esta diferencia? Las razas de oro y de plata están consagradas a una función que, para Hesíodo, es asunto propio de reyes: ejercer la justicia bajo su doble aspecto, en primer lugar en las relaciones mutuas entre los hombres, luego en las relaciones de los hombres con los dioses. En el cumplimiento de esta tarea, la primera raza se conforma a la *diké*, la segunda la desconoce por entero. La raza de bronce y la de los héroes están dedicadas exclusivamente a la guerra; viven, mueren combatiendo. Los hombres de estas razas son guerreros; pero los de bronce no conocen sino la guerra; no se preocupan de la justicia. Los héroes, hasta en la guerra, reconocen el valor superior de la *diké*. Así pues, para Hesíodo, función real y actividad judicial de una parte, función guerrera y actividad militar de la otra, no están en el mismo plano. La función guerrera debe estar sometida a la función real; el guerrero está hecho para obedecer al rey. Yo formulaba esta inferioridad de la siguiente manera: "Entre la lanza, atributo militar, y el cetro, símbolo real, hay diferencia de valor y de plano. La lanza está sometida normalmente al cetro. Cuando esta jerarquía no es respetada, la lanza expresa la *hybris* como el cetro la *diké*. Para el guerrero, la *hybris* consiste en no querer conocer sino la lanza, el consagrarse enteramente a ella".[59] Tal es el caso de los hombres de bronce.

Si por consiguiente, ellos son efectivamente inferiores a los

58. *Supra*, p. 27.
59. *Supra*, pp. 37-38.

hombres de plata, esta inferioridad es de una naturaleza diferente a esta que separa la plata del oro o el bronce de los héroes; no la inferioridad que su *hybris* confiere a una raza en relación a ésta, más justa, que le está asociada en la misma esfera funcional, sino la inferioridad, en la jerarquía de las funciones, de las actividades propias de una pareja de razas en relación a las de la otra pareja.

¿Hay allí, como lo quiere J. Defradas, quien parece además no habernos comprendido, un exceso de sutilidad? Todo el problema es el de saber si esta sutilidad se encuentra en el texto de Hesíodo. Los historiadores de las religiones nos han enseñado a reconocer, en los mitos que su arcaísmo parecía consagrar a una simplicidad muy primitiva, una riqueza y una complejidad de pensamiento notables.

Se observará, en todo caso, que uno de los rasgos que J. Defradas puede legítimamente invocar para probar la inferioridad de los hombres de bronce sobre los de plata —inferioridad de su estatuto póstumo—, vale también para los héroes. Las razas de oro y de plata, una vez desaparecidas, son el objeto de un culto. A los hombres de oro, que intervienen directamente en su vida como guardianes y como dispensadores de riquezas, los mortales tributan un honor real, βασιλήιον γέρας; a los hombres de plata, aunque inferiores, ellos reconocen todavía un τιμή.[60] Nada parecido para los hombres de bronce, pero igualmente nada semejante para los héroes. Los primeros, que perecen en los combates donde se masacran mutuamente, conocen un destino póstumo de una entera banalidad: parten para el Hades sin dejar nombre; la muerte les alcanza.[61] Los héroes que perecen igualmente "en las duras guerras y los dolorosos combates",[62] comparten esta suerte común: la muerte, se nos dice, les envolvió.[63] Algunos únicos privilegiados de esta raza se benefician de un destino excepcional: transportados por Zeus a los confines del mundo, lejos de los hombres, διχ' ἀνθρώπων, ellos llevan allí una existencia libre de toda preocupación, en las islas de los Bienaventurados.[64] Pero, en el texto hesiódico, incluso esta minoría de elegidos, contrariamente a las dos primeras razas, no constituye objeto de ninguna veneración, de ningún culto por parte de los hombres. E. Rhode escribe a este propó-

60. *Los Trabajos*, 126 y 142.
61. 154: νώνυμνοι· θάνατος (....) εἷλε μέλας.
62. 161.
63. 166: Τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε.
64. 167: τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας.

sito con razón: "Hesíodo no dice nada de una acción o de una influencia cualquiera que los hombres raptados (los héroes) ejercerían sobre el mundo de aquí, desde las islas de los Bienaventurados, como lo hacen los demonios de la raza de oro; tampoco dice que sean venerados como los espíritus subterráneos de la raza de plata, lo que haría suponer que disponen de un cierto poder. Toda relación entre ellos y el mundo de los hombres está rota; toda acción de ellos sobre éste contradiría la idea de este aislamiento dichoso".[65]

¿Cómo explicar estos datos del relato hesiódico? Se debe reconocer que al menos aquellos héroes que la muerte engulle y que no son milagrosamente transportados por Zeus a la isla de los Bienaventurados, tienen en el más allá un estatuto muy inferior al de los hombres de plata, honrados, como espíritus subterráneos, de un *timé*. Los héroes son, sin embargo, mucho más justos que estos hombres de plata, dedicados a una espantosa *hybris*. Por lo tanto, la razón es que la inferioridad que atestigua su estatuto póstumo menos elevado, no está vinculada en nada a un aumento de *hybris*, a una mayor corrupción. Y la sutilidad consistiría aquí en pretender, a pesar del texto, que no es necesario distinguir entre dos tipos diferentes de inferioridad: la que opone en el cuadro de una misma función una raza de *hybris* a una raza de *diké*, la que distingue en la jerarquía de las funciones la menos elevada y la más alta.

Si se acepta esta distinción que el mismo texto impone, el relato deviene inteligible. Los hombres de oro, éstos dotados de realeza, encarnación de la justicia del Soberano, obtienen en el más allá un honor calificado de real; los de plata, se benefician de un honor menor, o más precisamente de un honor "segundo" en relación al primero, respecto a los cuales son inferiores por su *hybris* —de un honor no obstante y que no puede justificarse, en su caso, mediante virtudes o méritos que ellos no han poseído jamás, sino sólo por el hecho de que se relacionan en la misma función, la más elevada en la jerarquía, ésta de los seres dotados de realeza.[66] Este vínculo estrecho, funcional, entre las dos primeras razas, se expresa en la complementariedad de su estatuto póstumo: los unos, los justos, llegan a ser los demonios epictónicos; los otros, los injustos, los demonios hipoctónicos. Inversamente, los héroes, por justos que sean, conocen en su inmensa mayoría la misma suerte póstuma que los hombres de

65. E. Rohde, *op. cit.*, p. 88.
66. 141-142: ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται, δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

bronce, consagrados como ellos a la función guerrera, subordinada a la función de soberanía. Sin embargo, la inferioridad de los guerreros injustos en relación a la de los guerreros justos, se traduce igualmente por una diferencia en el más allá. Todos los hombres de bronce, sin excepción, se pierden en la muchedumbre anónima de los difuntos olvidados que constituyen el pueblo del Hades; por el contrario, algunos entre los héroes escapan al anonimato de la muerte; prosiguen en las islas de los Bienaventurados una existencia afortunada, y su nombre, celebrado por los poetas, sobrevive por siempre en la memoria de los hombres. Pero no son a pesar de ello el objeto de una veneración ni de un culto, reservado a los que fueron durante su vida unos seres investidos de realeza, y que conservan, hasta en el más allá, tratos con la función real de la que ellos vigilan el justo ejercicio.[67]

Yo me he ceñido voluntariamente, en mi respuesta, a la segunda objeción de J. Defradas, al examen tan preciso como es posible del cuadro y de las grandes articulaciones del relato. Pero el desciframiento del mito exige además un análisis de contenido. Es preciso, en particular, redactar el inventario y establecer la significación de los rasgos distintivos que Hesíodo atribuye a cada una de las razas: valor simbólico del metal, género de vida, actividades practicadas o ignoradas, rasgos psicológicos y morales, clases diversas de juventud, de madurez o de vejez, forma de muerte propia a los individuos de cada raza, destrucción o extinción de estas mismas razas, destino póstumo. Ya no basta entonces considerar el relato en él, llega a ser necesario establecer acercamientos con otros pasajes de los *Trabajos*, de la *Teogonía*, e incluso confrontar ciertas imágenes míticas de Hesíodo con hechos del culto o de tradiciones legendarias bien atestiguadas. Es, en gran medida, a este estudio al que estaba consagrado mi *Ensayo de análisis estructural*. No se trata, por supuesto, de repetir una argumentación ya expuesta en detalles. Sin embargo, una aclaración se impone. Entre las conclusiones de análisis formal, tales como yo acabo de desarrollarlas de nuevo en las páginas precedentes, y los resultados del estudio de contenido, el lazo es demasiado íntimo para que se puedan rechazar las unas sin haber arruinado las otras. La verosimilitud de la interpretación propuesta saca, en efecto, su fuerza de la convergencia de estos dos órdenes de datos que se recortan muy exactamente: "El análisis detallado del mito —podía yo constatar al término de mi ensayo— viene así a con-

67. 252-253.

firmar y precisar en todos los puntos el esquema que, desde el principio, había parecido imponernos las grandes articulaciones del texto".[68] Para atenernos a la serie de las cuatro primeras razas, el cuadro delimitado por el análisis formal se llena, en lo esencial, de la manera siguiente: los diversos rasgos que caracterizan la raza de oro y de plata las descubren asociadas estrechamente, al mismo tiempo que opuestas, como el revés y el derecho, lo positivo y lo negativo; ninguna de las dos razas conoce ni la guerra ni el trabajo: la *diké* de la una, la *hybris* de la otra, atañe exclusivamente a las funciones de administración de la justicia, atributo de los reyes. La pareja antitética formada por la raza de oro y la raza de plata se vuelve a encontrar en la pintura trazada por Hesíodo, de la vida bajo el reinado del buen rey, del rey de justicia, y bajo el reinado del rey de *hybris*, del rey impío que no se preocupa de la *diké* de Zeus. Es la misma oposición que, en la *Teogonía*, separa a Zeus, soberano del orden, de sus rivales en la realeza del universo, los Titanes, soberanos del desorden y de la *hybris*; el nexo del oro y de la plata se señala todavía, lo hemos dicho, por la evidente simetría entre los demonios epictónicos que gozan de un honor real, que vigilan en nombre de Zeus la manera de la que los reyes imparten justicia, y los demonios hipoctónicos, quienes también poseen un *timé*. Finalmente, último rasgo: los hombres de oro viven indefinidamente jóvenes sin conocer la vejez;[69] el hombre de plata vive durante cien años como un gran niño en las faldas de su madre.[70] Pero, desde que ha franqueado el umbral de la adolescencia, comete mil locuras y enseguida muere. Hombres de oro y hombres de plata son, por lo tanto, igualmente jóvenes. Pero, para los primeros, la juventud significa ausencia de senilidad; y para los segundos, la ausencia de madurez, la pura puerilidad.

La misma solidaridad funcional, el mismo contraste también entre los hombres de bronce y los héroes. Al igual que la imagen mítica del Bien Soberano se proyectaba sobre una serie de planos para oponerse allí cada vez al Soberano de *hybris* (en el pasado, bajo forma de dos razas sucesivas de oro y de plata, en el presente, bajo los trazos del buen rey y del mal rey, entre los grandes dioses en las personas de Zeus y de los Titanes, entre los poderes sobrenaturales diferentes a los *theoi* como demonios

68. *Supra*, p. 43.
69. *Los Trabajos*, 114: οὐδέ τι δειλὸν γῆρας ἐπῆν.
70. 131: μέγα νήπιος.

epictónicos e hipoctónicos), de la misma forma, el personaje del guerrero injusto se alza frente al del guerrero justo, los Gigantes, en lucha contra Zeus, contrastan con los Ciembrazos, guardianes fieles de Zeus, que aseguran a los olímpicos la victoria en su combate contra los Titanes, por último los muertos anónimos se contraponen a los héroes gloriosos. Si los hombres de oro y de plata aparecen como unos jóvenes, los guerreros que son los hombres de bronce y los héroes parecen ignorar, a la vez, el estado de *pais* y de *geron*. De golpe, ellos son representados como unos adultos, unos hombres hechos, que han franqueado ya el umbral de la adolescencia, este *metron hébés* que representaba para la raza de plata el término mismo de la existencia. Es posible, por supuesto, rechazar el conjunto de esta interpretación. J. Defradas teme que ella simplifique una realidad histórica demasiado compleja. Parece que se le reprocharía más bien su demasiada gran complejidad, puesto que hace intervenir, para comprender el orden de sucesión de las razas, no ya un simple esquema lineal, sino un progreso siguiendo fases alternadas, que implican de una parte una asociación de las razas en pareja funcional y, de otra parte, la presencia en todos los niveles del relato del tema de la oposición entre la *diké* y la *hybris*. Sea lo que sea, para arruinar el edificio, la refutación debería versar sobre lo esencial: sería necesario demostrar que ni las dos primeras razas ni las dos siguientes aparecen especialmente ligadas las unas a las otras, no ya en las secuencias formales del relato como en el cuadro de la vida de las razas, de su muerte y de su destino póstumo. Es esta demostración la que no me parece haber sido, todavía, llevada a cabo.

3. Pasemos a la tercera objeción. Yo habría, de acuerdo con G. Dumézil, descubierto por necesidad de simetría, una sexta raza que sería simétrica a la raza de hierro en la cual vive Hesíodo. "Sólo un examen rápido del texto de Hesíodo autorizaría un tal error que no resiste una lectura seria." [71] En efecto, no lo resiste; incluso lo resiste tan poco que nadie podría estar tentado de cometerlo y, por tanto, ha sido necesario un examen rápido y superficial de mi texto para que tal error me sea atribuido. "Es la quinta raza —he escrito— la que parece entonces suscitar dificultades: ella introduce una nueva dimensión, un tercer plano de la realidad que, contrariamente a los precedentes, no se desdoblaría en dos aspectos antitéticos, sino

71. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.

que se presentaría bajo la forma de una raza única." [72] Si yo hubiera descubierto una sexta raza allí donde Hesíodo escribe muy claramente que hay cinco, no habría podido plantear el problema. No hablo, por consiguiente, de una sexta raza. Pretendo que, contrariamente a las otras, la quinta raza no es una, sino que ella engloba sucesivamente dos tipos de existencia humana rigurosamente opuestos del que uno aún deja lugar a la *diké* y el otro no conoce sino la *hybris*. El episodio de la edad de hierro puede completar la estructura de conjunto del mito, porque es doble, porque tiene dos aspectos.[73] Este segundo aspecto de la edad de hierro, unas veces lo llamo "vejez del hierro",[74] otras "edad de hierro en su decadencia": [75] nunca digo: sexta raza.

Pero esto no es lo esencial. ¿Existe realmente en el caso de la raza de hierro dos tipos diferentes de existencia humana que es necesario distinguir? Señalemos, en primer lugar, que Hesíodo no habla y no podía hablar de la raza de hierro como de las otras. Las cuatro primeras razas pertenecen al pasado; han desaparecido; Hesíodo se expresa respecto a ellas al modo de lo pasado, de lo "ya cumplido". En cambio, cuando se trata de la raza de hierro, Hesíodo ya no aparece vuelto hacia el pasado; ahora se expresa *en el futuro*; habla de lo que le espera en adelante a la humanidad; abre ante Perses, al cual se dirige su discurso, un porvenir del que una parte está completamente próxima y como "ya aquí" —es el νῦν, el *ahora* del verso 176—, pero del que la otra parte es una perspectiva aún lejana, que ciertamente ni Hesíodo ni Perses conocerán: éste será el momento en el que Zeus, a su vez, ya no tendrá sino que destruir esta raza cuyos hombres nacerán con los cabellos blancos; y este momento, que se perfila en la lejanía del horizonte, toma el aspecto apocalíptico de un fin de los tiempos. Ninguna otra raza ha sido descrita de este modo a lo largo de una duración capaz de modificar sus condiciones primeras de existencia, ninguna ha sido presentada como habiendo sufrido, en el transcurso de su edad, un deterioro cualquiera.[76] Cada raza del pasado

72. *Supra*, p. 28.
73. *Supra*, p. 28.
74. *Supra*, p. 29.
75. *Supra*, p. 43.
76. El único caso que podría ser citado es el de los hombres de plata, que viven cien años como niños, luego cometen locuras y mueren rápidamente. Pero está claro que la comparación sería engañosa. Son los *individuos*, que pertenecen a la raza de plata, lo que se nos presentan

perdura, del principio al final, lo que ella es, sin contener un verdadero espesor temporal. Por el contrario, esta densidad temporal es la que caracteriza el destino de la raza de hierro, precisamente porque este destino no está terminado sino viviendo en un presente que se conserva continuamente abierto hacia el porvenir. *Ahora* existe, dice Hesíodo, la raza de hierro. Los hombres no *cesarán* de ser atormentados por todos los males que los dioses les enviarán. Hesíodo añade: "Pero para aquéllos, los bienes se mezclarán todavía con los males".[77] Nota que no es para sorprendernos, puesto que la vida de la que Hesíodo y Perses tienen que hacer la dura experiencia es esta existencia mezclada, contrastada, de la que Pandora ha aparecido, en el relato precedente, como el símbolo.

A este νῦν donde los bienes aún se mezclan con los males, Hesíodo contrapone del verso 180 al verso 201, la perspectiva terrorífica de un porvenir mucho más siniestro puesto que estará por entero librado a los poderes nocturnos del Mal. La conclusión de este último parágrafo se hace eco, en gran medida, de la conclusión del pasaje precedente. Al verso 179: "para aquéllos (los hombres de *ahora*) los bienes aún se mezclarán con los males", responden los versos 200-201: "a los mortales no quedarán sino los tristes sufrimientos; contra el mal no habrá socorros".

Si no existiera entre el estatuto actual y el estatuto futuro de la raza de hierro más que esta sola diferencia, en un caso mezcla de los bienes y de los males, en el otro exclusivamente los males, eso bastaría para distinguir en el seno de esta raza dos tipos contrarios de existencia, porque la significación fundamental del mito se atiene precisamente a este punto. Recordemos que los hombres de la raza de oro se encuentran κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων, lejos de todos los males; poseen todos los bienes, ἐσθλὰ δὲ πάντα τοῖσιν ἔην. A los hombres de oro, ningún mal, todos los bienes. A los hombres del porvenir, ningún bien, todos los males.

Pero éste no es el único rasgo que sitúa a la raza de hierro

encaminándose hacia la muerte, a lo largo de una infancia de un siglo, al igual que Hesíodo y Perses avanzan en el camino de la muerte en un envejecimiento progresivo. No se trata de un cambio de las condiciones de vida de la *raza de plata* misma. No se nos dice que después de varias generaciones, los hombres de plata, en lugar de permanecer jóvenes hasta su muerte, nacen adultos o viejos. Por lo tanto, no es exacto pretender, como lo hace Defradas, que "Hesíodo no obra de otro modo con la raza de hierro que con las precedentes".

77. *Los Trabajos*, 179: ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

(es decir, la vida presente, tal cual se trata de dar cuenta y de revelarse su sentido profundo a Perses) como a mitad de camino entre la raza de oro, al principio del ciclo, y la raza de hierro en su descendencia, al final del ciclo. De igual modo que ellos ignoran el πόνος y la οἰζὺς (estos dos hijos de la Noche), los hombres de oro no conocen la vejez, γῆρας. Nacidos jóvenes permanecen siempre semejantes a ellos mismos (ὁμοῖοι).[78] Hesíodo vive en un mundo en el que se nace joven y se muere viejo, transformándose, poco a poco, la juventud en vejez a causa de las preocupaciones, del trabajo, de las enfermedades, de las mujeres. Al final de la edad de hierro, ya no quedará sino la *geras*: los hombres nacerán viejos, con las sienes blancas.[79] Si se tiene a bien recordar que cada raza incluye, como carácter distintivo, una manera de identificarse con una de las edades de la vida humana, se comprenderá que el mito no es inteligible sino a condición de dar todo su valor a la oposición señalada por Hesíodo entre los dos aspectos de la raza de hierro.

Los hombres de oro viven, en su justicia, ἐθελημοὶ ἥσυχοι.[80] Pacíficos, ignoran los combates guerreros del campo de batalla. Sin envidia, desconocen las disputas y procesos, con su cortejo de falsos juramentos, de propósitos embusteros, de palabras torcidas, armas propias de la *eris* judicial que se despliega sobre el ágora. Al término de la edad de hierro, hemos señalado, la mala *eris* tendrá el campo libre. Ni la *diké*, ni el juramento, ni los dioses, serán temidos ni respetados. Se honrará exclusivamente la *hybris*.[81] La palabra humana tomará la forma de la mentira, de las palabras tortuosas, del falso juramento.[82] La envidia (ζῆλος), que tiene el mismo corazón que la mala *Eris* (κακόγαρτος), reinará como dueña absoluta sobre todos los humanos. Esta envidia no es la buena *eris*, sino la que vuelve al alfarero envidioso del alfarero, al carpintero del carpintero: ella no incita a obrar mejor que el rival, a trabajar más para producir una obra mejor, busca apropiarse, gracias al fraude, a las mentiras, a los falsos juramentos, de la obra que el rival ha producido por su industria.[83]

78. *Ibid.*, 114.
79. 181.
80. 118-119.
81. 191: καὶ ὕβριν ἀνέρα τιμήσουσι.
82. 194.
83. Comparar 195-196 con 21-26. El mendigo está envidioso (φθονέει) del mendigo, el cantor del cantor. El vecino tiene envidia (ζηλοῖ) del vecino más rico y desde este día se apresura en el trabajo para ser más rico a

En este momento ¿qué sucede en el mundo en el que vive Hesíodo? ¿El corte entre el estatuto actual y el estatuto futuro de la raza de hierro, es tan profundo como en los dos casos precedentes? Hemos observado que el exordio del poeta a su hermano invitándole a escoger la buena *eris* y a renunciar a la mala, prueba suficientemente que ambas están presentes en su vida de campesinos. Pero aún hay más. Cuando la envidia llene el corazón de los hombres, ya no quedará lugar, indica Hesíodo, para estos sentimientos de amistad, de *filía,* que normalmente unen el huésped al huésped, el amigo al amigo, el hermano al hermano, los hijos a los padres. Y el poeta añade: ὡς τὸ πάρος περ, como sucedía antes.[84] Este "antes" que coloca la *filía* al lado de la *eris*, es precisamente el νῦν, el "ahora" de la vida presente. En el mundo de Hesíodo, hay, ciertamente, guerras, malas disputas, procesos fraudulentos como los que Perses intenta suscitar contra él, pero existe también, en el seno de la familia, entre vecinos y amigos, lazos de amistad y de asistencia.[85] El mismo Perses ha tenido la experiencia: Hesíodo no ha ahorrado su ayuda a su hermano que ha recurrido a él en la necesidad.[86] Por lo demás, si sucede que los reyes pronuncian sentencias equivocadas, también pueden impartir la justicia rectamente. Entonces, se ve en todo su país triunfar los bienes sobre los males; no hay guerra (πόλεμος), ni hambre (λιμός), ni desastre alguno

---

su vez. El Deseo (ζῆλος) es, por lo tanto, doble y ambiguo al igual que la *Eris.* Lo mismo que hay una buena *Eris* junto a la *Eris* κακόχαρτος —que se alegra en el mal— hay un buen *Zelos* al lado del *Zelos* κακόχαρτος. Se tiene aquí un notable ejemplo del juego de las nociones ambiguas en Hesíodo. La buena *Eris,* la que es necesario alabar, que es beneficiosa a los mortales, que está ligada a la *diké, encierra* un elemento de *ptonos* y de *zelos,* poderes normalmente asociados con la guerra (cf. por ejemplo, Lisias, II, 48: la guerra estalló entre los griegos: (διὰ ζῆλον καὶ φθόνον). La mala *Eris,* la *Eris* guerrera, implica *zelos* y *ptonos* en el mal sentido, pero también ella forma parte de la emulación en el buen sentido, la que incita al guerrero a mostrarse "mejor" (ἀρείων) que su adversario y a vencerle por un derroche de valor. Es este aspecto positivo del *Zelos* guerrero el que aparece en *Teogonía,* 384: *Zelos* asociado a *Niké,* como *Kratos* a *Bía,* encuadran el trono del soberano Zeus. Por el contrario, al final de la edad de hierro, es el malvado *Zelos* el que empuja al ruin, al malo (κακός), a atacar al más valeroso, al más noble (ἀρείονα), no ya con armas iguales, en un combate leal donde triunfe el mejor, sino "mediante palabras engañosas apoyadas con un falso juramento". *Los Trabajos,* 193-195.

84. 184.
85. Cf., por ejemplo, 342 *ss.*, 349.
86. 396.

(ἄτη);[87] el pueblo festeja alegremente los frutos de los campos qué ha trabajado; las mujeres engendran para sus esposos hijos "semejantes a sus padres", mientras que al final de la edad de Hierro nos ha dicho que ni incluso los hijos serán ya "semejantes a sus padres".[88] La lectura atenta del texto parece, por consiguiente, confirmar que la raza de hierro abarca dos aspectos, cuidadosamente distinguidos, e incluso opuestos por Hesíodo. La raza de hierro designa, en primer lugar, la vida actual, aquella misma de la que también informaba el mito de Pandora, y a la cual se aplican los consejos religiosos, morales, prácticos, agrícolas que distribuye con abundancia *Los Trabajos y los Días*. Esta edad de hierro ocupa en el mito un lugar particular, puesto que el relato está precisamente destinado a informar de su naturaleza ambigua, de su estatuto "mezclado",[89] y de justificar la elección que Hesíodo recomienda a su hermano en favor de la *diké* y el trabajo. La raza de hierro designa, en segundo lugar, no ya esta vida presente tal como el poeta la constata, sino una vida futura, tal como su sabiduría inspirada le permite preverla. Esta predicción terrorífica de un mundo enteramente entregado a la *hybris* es al mismo tiempo una advertencia solemne a Perses: si él y sus semejantes continúan conduciéndose como lo hacen, ignorando la ley, despreciando el trabajo, se puede estar seguro que el mundo llegará a este extremo de desgracia. La visión profética del poeta tiene, por lo tanto, una doble significación: de una parte fija el término de un ciclo de las edades que tendrá su fin como ha tenido su comienzo: ella cierra el ciclo que ha conducido la humanidad de la *diké* a la *hybris*, de la dicha a la desgracia, de la juventud a la vejez, de la *filía* a la mala *eris*; pero, de otra parte, lanza una llamada a Perses y a los malvados; aún hay tiempo; si comprenden la lección, si aceptan escuchar la *diké*, si no dejan crecer la *hybris*, quizá entonces los poderes maléficos de la Noche no podrán invadir toda la existencia; todavía habrá lugar, en los pobres humanos, para la dicha.

4. Los análisis precedentes han respondido a la cuarta objeción formulada por J. Defradas, al menos en lo que concierne al punto siguiente: la serie de las razas constituye un ciclo completo de decadencia que Hesíodo concibe a la manera de un

87. 228 ss.
88. 235 y 182.
89. Por consiguiente, ya tendríamos, en el plano de las imágenes míticas, la prefiguración de lo que será, en el nivel de las nociones filosóficas, el importante concepto de "mezcla" (μίξις).

todo, con su comienzo y su fin, contrario estrictamente el uno al otro. Debe añadirse solamente una precisión. Los hombres de la raza de oro viven "como los dioses" (verso 112), en un estado que no está aún realmente "separado" de la beatitud de los Inmortales y donde se refleja el parentesco de origen entre raza divina y raza humana.[90] De la misma manera, en la *Teogonía*, la disputa que enfrenta a los dioses y los hombres en Mekone por el reparto de la bestia sacrificada —debate que Prometeo, por su fraude, va a zanjar en favor de los humanos— supone si no una comunidad completa de existencia al menos una frecuentación y un comercio asiduo entre parientes.[91] Por el contrario, el cuadro del final del ciclo de las razas ofrece el aspecto desesperante de un mundo humano radicalmente cortado del de los dioses; Aidos y Némesis que aún inspiraban a los hombres la preocupación del cielo y que les concedían la posibilidad de establecer con él la comunicación, abandonan de ahora en adelante la tierra por el Olimpo; dejan una humanidad entregada al Mal y a la Noche para reunirse con la raza luminosa de los Bienaventurados.[92]

Me he visto obligado a interrogarme acerca del sentido del verso 175, porque el relato de Hesíodo abraza en su totalidad el destino del género humano, como se narraría el ciclo de la vida de un individuo, desde su infancia hasta el final de su vejez. Hesíodo está pesaroso por no "haber muerto antes o nacido después". El "muerto antes" se comprende: él habría podido nacer en el tiempo de la raza de oro. El "nacido después" plantea un problema: en el momento en el que él se sitúa en la serie de las

90. De este modo podría comprenderse, como lo sugiere B. A. VAN GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque*, 2.ª ed. (Amsterdam, 1960), p. 288, n. 3, el verso 108, condenado por P. Mazon: "porque los dioses y los mortales tienen el mismo origen". Defradas propone otra interpretación: "Si la jerarquía de las clases de hombres contiene la explicación de la jerarquía de los seres divinos a los cuales se dirigen los cultos, la fórmula sospechosa será su verdadera introducción". Esta hipótesis choca con una objeción decisiva. La jerarquía de los seres divinos cuya explicación debe dar el mito, abarca todos los poderes sobrenaturales con excepción precisamente de los θεοί. Por consiguiente, si el mito tiene la función que se le atribuye, la palabra θεός debe ser tomada en su sentido técnico, es decir, marcando la diferencia entre los dioses propiamente dichos y los demonios o los héroes.

91. *Teogonía*, 535 ss.

92. *Los Trabajos*, 197-200. ¿Hay necesidad de subrayar que, en el mundo de Hesíodo, *Aidos y Némesis* están todavía presentes? Al νῦν de la vida presente (176) se opone el τότε del verso 197 que señala el punto final del ciclo, la partida de todo lo que quedaba en el mundo de divino.

razas, el porvenir no ofrece ya sino sombrías perspectivas; Hesíodo no puede desear nacer en un mundo que ya no conocerá, según él, sino vejez, desdicha, injusticia. Él considera, por lo tanto, que una vez llegada la hora en que Zeus haya aniquilado a su vez esta raza de hierro, es decir, una vez acabado lo que se nos ha mostrado como un ciclo completo, una nueva raza de hombres podrá nacer, de la que el poeta, con una suerte mayor, hubiera podido formar parte. Nosotros no tenemos ningún medio, faltos de otra indicación por parte de Hesíodo, de saber de qué manera él se representa la venida de esta raza. Las observaciones que pueden hacerse, en este punto, guardan por consiguiente un carácter hipotético. Sin embargo, no parece ilegítimo, al haber concebido Hesíodo la serie de las razas sobre el modelo de un ciclo, suponer que debía representarse la sucesión, puesto que hay sucesión, sobre un modelo igualmente cíclico. Al igual que las generaciones de hombres se suceden en el interior de una misma raza, como las razas se suceden en el interior del ciclo total de las edades, de la misma manera los ciclos podrían sucederse los unos a los otros. Esta renovación del ciclo, después de la destrucción prevista por Hesíodo, de la raza de hierro, en el último estadio de la decadencia, no tiene nada que ver, por supuesto, excepto en opinión de J. Defradas, con el Eterno retorno de las doctrinas órficas ni con su escatología.[93] Simplemente Hesíodo concibe el curso de las razas humanas a imagen del curso de las estaciones. El calendario hesiódico tiene un carácter cíclico; todos los puntos de señal temporales que él indica se repiten regularmente cada año. En cambio, no nos suministra ningún indicio de una eventual datación de los años, que permitan distinguirlos los unos de los otros y de ordenarlos en una serie lineal (como, por ejemplo, cuando se les designa por los nombres de magistrados civiles o religiosos). Se podría decir, retomando la expresión de Maurice Halbwachs, que los cuadros sociales de la temporalidad son todavía en el mundo campesino de Hesíodo, como en los "arcaicos", de orden cíclico.[94] El tiempo está formado por una sucesión de estaciones claramente separadas las unas de las otras mediante "cortes" marcados por puntos temporales singulares que sirven de marca en el cuadro de un calendario anual.[95] Esta sucesión

93. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.
94. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (París).
95. Cf. sobre el calendario hesiódico, las observaciones de M. P. Nilsson, *Primitive time reckonning* (Lund, 1920).

de estaciones diferenciadas constituye un ciclo completo que, llegado a su término, recomienza. El predominio de esta imagen cíclica del tiempo se reconoce también en Homero: cuando evoca el destino de los hombres "perecederos", no es, como lo harán los líricos, para expresar la nostalgia del individuo delante de la fuga inexorable del tiempo, sino para comparar la sucesión de las generaciones humanas con el retorno periódico de las estaciones:[96] "Como nacen las hojas, así sucede con los hombres. Las hojas, alternativamente, son esparcidas en el suelo por el viento y es el bosque verdeante quien las hace nacer, cuando viene la estación de la primavera; de igual modo (ocurre) con los hombres: una generación nace en el mismo instante en el que otra desaparece".[97]

La hipótesis de una renovación del ciclo de las edades, sugerida por el verso 175, se encuentra reforzada por el texto del *Político*, donde Platón, al recordar, como por juego, los viejos mitos del tiempo antiguo, expone que las generaciones humanas se suceden en ciclo, y que este ciclo, llegado a su término, recomienza pero en sentido inverso.[98] Las alusiones a Hesíodo parecen, en este pasaje, manifiestas: así el estado de la humanidad bajo el reinado de Cronos es descrito de la siguiente manera: "Ellos tenían en profusión los frutos de los árboles y de toda una vegetación generosa y los recolectaban sin cultivo en una tierra que se los ofrecía espontáneamente (αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς; cf. *Los Trabajos*, 117-118, ἄρουρα αὐτομάτη)".[99] ¿Qué ocurre, según Platón, al final del ciclo, en el momento en el que el universo comienza a moverse en sentido inverso? "Todo lo que hay de mortal cesa de ofrecer a los ojos el espectáculo de un envejecimiento gradual, luego, poniéndose a progresar, pero al revés, se les ve crecer en juventud y en frescor. En los viejos, los cabellos blancos se ponen de nuevo a ennegrecer; en

96. *Aspectos míticos de la memoria en Grecia*, *infra*, p. 110: "La toma de conciencia más clara, a través de la poesía lírica, de un tiempo humano que huye sin retorno a lo largo de una línea irreversible pone en entredicho la idea de un orden enteramente cíclico, de una renovación periódica y regular del universo". Sobre la concepción de una sucesión de días, de meses, de estaciones que se continúan en el cuadro de un ciclo anual circular, cf. *Himno homérico a Apolo*, 349-350: "Pero cuando los días y los meses llegaron a su fin y vinieron las Horas con el retorno del ciclo del año, ἂψ περιτελλομένου ἔτεος καὶ ἐπήλυθον Ὧραι"; cf. *Los Trabajos*, 386: αὖτις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ...
97. *Ilíada*, VI, 146 ss.
98. Platón, *Político*, 268 *e* ss.
99. *Político*, 272 *a*.

éstos cuya barba había crecido, las mejillas se toman lisas, y cada uno es llevado de nuevo a la flor de su primavera." [100] Es difícil no ver en el humor platónico que preside en esta pintura, la réplica a la descripción hesiódica del envejecimiento progresivo de las razas humanas.

Es verdad que se puede, con P. Mazon, no tomar al pie de la letra el verso 175 y reconocer allí "una fórmula análoga a estas antítesis familiares, tan frecuentes entre los griegos, para expresar esta idea de cualquiera o cualquier cosa".[101] Sin embargo, esta antítesis del pasado y del porvenir aparece en Hesíodo en un contexto demasiado preciso para que se pueda sin otra precaución relacionarlas con expresiones hechas como las que se encuentran en Sófocles, *Antígona*, 1108: ἴτ' ἴτ, ὀπάονες οἵ τ'ὄντες οἵ τ'ἀπόντες, "id, id, servidores, los presentes y los ausentes", o *Electra*, 305-306. J. Defradas, para probar que hay una "cronología" en la sucesión de las razas, invocaba la presencia en el verso 127 de μετόπισθεν, en el verso 174 de ἔπειτα. Él habría podido observar que de los siete adverbios de tiempo que figuran en la centena de versos del texto,[102] cuatro se encuentran precisamente concentrados entre los versos 174 y 176: un primer ἔπειτα en 174, los dos πρόσθεν y ἔπειτα del verso 175, el νῦν del principio del verso 176. El texto tiene, por lo tanto, el siguiente sentido: "¡Ojalá! que esto no sucediera *a continuación* (es decir, *después* de la raza de los héroes) para que yo mismo tuviese que vivir entre los hombres de la quinta raza, sino que hubiera muerto *antes* o nacido *más tarde; ahora,* en efecto, es la raza de hierro".

Al término de su examen crítico, antes de concluir, J. Defradas, al lanzar una ojeada sobre las ruinas que piensa haber acumulado en torno a él, siente que la tristeza le invade: "es penoso, escribe, decepcionar a quienes han creído encontrar una explicación coherente y sólida mostrándoles que ella se basa en una lectura superficial de los textos o en una sistematización que falsea la complejidad de la realidad".[103] Igualmente, "para no dejar al lector esta impresión negativa", apela, para adoptar sus conclusiones, al estudio de Victor Goldschmidt, mencionado más arriba. Es este estudio, precisamente, el que me ha servido

100. *Ibid.*, 270 *d-e*.
101. P. Mazon, citado por J. Defradas, *loc. cit.*, p. 153.
102. Además del verso 127, hay un ἔπειτα en el verso 137; y el τό τε final del verso 197, cuando *Aidos* y *Némesis* abandonan la tierra por el cielo.
103. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.

de punto de partida a mi propia investigación; yo he tomado a V. Goldschmidt el principio de explicación que proponía cuando, al insistir sobre "el esfuerzo de *sistematización* que descubre el texto de Hesíodo",[104] él veía allí una equivalencia de dos series diferentes —un mito genético y una división estructural— que fijaban la jerarquía de los poderes sobrenaturales diferentes a los *theoi*, es decir, los demonios, los héroes y los muertos. V. Goldschmidt no proporcionaba un análisis completo del mito de las razas: el objeto de su estudio era diferente; no trataba de Hesíodo sino incidentalmente. He querido, por consiguiente, retomar la investigación por ella misma, en la dirección indicada, esforzándome por encontrar una respuesta a las cuestiones que V. Goldschmidt no había abordado y a las dificultades que su esquema interpretativo dejaba aún subsistir. He creído encontrar la solución, no rechazando este esquema sino llevándole más lejos, integrándole en una interpretación a la vez más amplia y más compleja, capaz de explicar cada detalle, respetando el aspecto sistemático del mito, justamente subrayado por Goldschmidt.

Las dificultades que presenta el texto cuando se ve allí la reunión *directa*, la adaptación de un mito genético *sin otro intermediario*, donde los metales tienen un valor regularmente decreciente, y de una clasificación de los seres divinos, no han escapado a V. Goldschmidt. 1. La raza de los héroes, cuya presencia es indispensable para la clasificación de los seres divinos, falsea la arquitectura del relato; desde el punto de vista de la sucesión de las razas ella se descubre como una pieza sobreañadida, no integrada en el conjunto. 2. La raza de plata plantea un problema en todos los aspectos. En primer lugar, si Hesíodo utiliza una tradición legendaria que presentaba la sucesión de las razas según un orden de progresiva decadencia, ¿por qué traza, de los hombres de la raza de plata, el cuadro que hemos visto? Puesto que él las sitúa inmediatamente después del oro en la cima de la escala de los metales, ¿por qué caracterizarles negativamente por su "demencial *hybris*"? Nada le obliga a ello. En efecto, de dos cosas la una: o bien él se conforma a la tradición y es entonces esta misma tradición la que no respeta el esquema de un progreso regular en la decadencia; o bien, como personalmente creo, Hesíodo ha modificado, en este punto, la tradición e inventado los rasgos que definen en su relato

104. V. Goldschmidt, *loc. cit.*, p. 36. (La palabra *sistematización* está subrayada por V. Goldschmidt.)

la raza de plata. Él tenía sus razones para actuar de este modo; nosotros debemos intentar descubrirlas.

La dificultad aumenta cuando se pasa de la perspectiva genética a la perspectiva estructural. Hesíodo proponiéndose mostrar que el estatuto póstumo de las diversas razas, su promoción al rango de poderes divinos (diferentes a los *theoi*) son merecidos por lo que ha constituido su vida terrestre, habría religado estas dos perspectivas. "Esto no funciona, señala V. Goldschmidt, sin cierta dificultad para la raza de plata, sepultada por Zeus encolerizado, porque rehusaba rendir homenaje a los dioses olímpicos; sin embargo, los miembros de esta raza impía también son venerados".[105] Por lo tanto, Hesíodo tenía dos motivos sobre uno para pintar la raza de plata bajo colores favorables: en primer lugar, porque sigue inmediatamente al oro; luego, porque se trata de justificar el culto que le tributan los hombres. Así pues, es necesario responder a la cuestión: ¿por qué hace exactamente lo inverso?

Queda lo más importante. La clasificación de los seres divinos cuya etiología debe ser proporcionada por el mito de las razas, comprende, excepción hecha de los *theoi* —de los que no trata en el mito—, la siguiente serie: demonios, héroes, muertos. Se puede ya notar que el orden normal no es respetado y que los muertos aparecen, en el mito, antes que los héroes, cosa que no se produce en ninguno de nuestros textos que presentan esta serie: los héroes son a veces clasificados antes que los demonios, nunca después de los muertos.[106] Pero, sobre todo, hay una sucesión de *cuatro* razas para explicar *tres categorías* de seres sobrenaturales. Los hombres de oro llegan a ser después de su muerte *daimones* calificados como *epictonioi*; los hombres de bronce, llamados νώνυμνοι, pueblan la morada enmohecida del Hades (muertos ordinarios); los héroes quedan lo que son: héroes. ¿Qué hay entonces de los hombres de plata designados como *makares hipoctonioi*? O bien ellos forman una categoría aparte, una cuarta especie de seres divinos que no encajarían en el cuadro de la clasificación tradicional y que no se comprende en qué podría consistir. O bien se asocian a los hombres de la raza de oro para constituir con ellos, como contrapartida hipoctónicos-epictónicos, la categoría de los demonios. Es esta solución la que, en pos de Rohde, V. Goldschmidt, seguido por J. Defradas, adopta muy legítimamente: "Se puede admitir —escribe—

105. V. Goldschmidt, *loc. cit.*, p. 35.
106. *Ibid.*, p. 31.

que Hesíodo ha desdoblado la clase de los demonios para de este modo asignar a la raza de plata un puesto en el interior del sistema".[107] Pero, ¿quién no advierte toda la cadena de consecuencias que acarrea esta observación? Para la coherencia del sistema, es decir, para que las dos series, genética y estructural, puedan adaptarse la una a la otra, Hesíodo ha debido vincular muy estrechamente las dos primeras razas, concebirlas al modo de una pareja, y de una pareja indisociable, puesto que ellas se completan para formar la única categoría de demonios. Entonces se comprende por qué ha conferido a los hombres de la raza de plata, en todo el detalle de la pintura que ha trazado de la vida de ellos, los rasgos que les muestran como la contrapartida de los hombres de oro. Por consiguiente, tenemos de golpe la respuesta a la cuestión que nos planteábamos hace un instante: ¿Por qué los hombres de plata, situados inmediatamente después de los de oro en la cumbre de la escala de los metales, no aparecen un poco inferiores a los hombres de la época de oro y muy superiores a los de las razas siguientes? Se debe a que, en realidad, los hombres de plata "doblan" la raza de oro; ellos ofrecen de la vida de esta raza, un cuadro invertido donde la "demencial *hybris*" ha reemplazado a la *diké*.

Estas observaciones se aplican tanto a las dos razas siguientes como a las dos primeras, por las razones que ya hemos señalado. Si es verdad que cada una de estas dos razas da cuenta de una caegoría especial de poderes del más allá —por una parte, los habitantes del Hades; por otra, los habitantes de las islas de los Bienaventurados—, se trata para Hesíodo de dos tipos de difuntos que no constituyen ni los unos ni los otros objeto de un *timé* como ocurre con los demonios. Tanto en Hesíodo como en Homero no encontramos el testimonio de un *culto* de los héroes, comparable al que aparece organizado en el marco de la religión cívica.[108] Los héroes son solamente unos *muertos* que,

107. *Ibid.*, p. 37.

108. Es la razón por la que este texto griego plantea al historiador de la religión griega, en lo que respecta al culto heroico, un problema de primera magnitud. Se sabe que en Homero el término ἥρως no tiene una significación religiosa precisa. En Hesíodo el término aparece por primera vez en el cuadro de una clasificación de los poderes sobrenaturales con una significación religiosa, pero sin que todavía se trate de un *timé*, de un culto, o al menos de un culto público, que supere el cuadro familiar en el cual queda confinado normalmente el ritual en honor de los muertos. Por el contrario, en la organización de la religión de la ciudad, el culto público de los héroes tiene un lugar y una fisonomía muy determinadas. ¿Cómo y cuándo este culto se ha constituido con los rasgos específicos

en lugar de ir a juntarse con la muchedumbre anónima del Hades, han sido transportados, lejos de los hombres, a las islas de los Bienaventurados. Aún más, todos los que forman la raza divina de los héroes no van a las islas de los Bienaventurados. En su inmensa mayoría, ellos se reúnen con los hombres de bronce en el Hades. Se compararán, en este punto, los versos 154-155 —donde se nos dice de los hombres de bronce θάνατος εἷλε μέλας: la negra muerte les arrebató—, al verso 146 —donde nos dice de la mayor parte de los héroes (τοὺς μέν, contrarios a τοῖς δέ del verso 179) θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε, la muerte que todo acaba los envolvió.

Si, por consiguiente, se acepta el principio de explicación de V. Goldschmidt y si se admite con él que Hesíodo ha querido unir, uno con otro, un mito genético y una división estructural, es preciso completar su análisis observando que para establecer una correspondencia entre una serie de cuatro términos (las cuatro razas) y una serie de tres términos (las tres categorías de poderes sobrenaturales diferentes de los *theoi*) la adaptación suponía una refundición del mito, la elaboración de un nuevo sistema. Si se tienen en cuenta todos los detalles del relato, si en cada ocasión se ubican estos detalles en el contexto de conjunto del mito, si el mito mismo es situado en el seno de la obra hesiódica, se pueden delimitar los principios de esta reorganización. Primeramente, las razas han sido reagrupadas de dos

---

con los que lo conocemos en la edad clásica? Problema difícil. Señalemos solamente que la categoría de los héroes reagrupa elementos de origen diverso y cuya disparidad es notoria. Ninguna de las dos teorías tradicionales consigue explicar todos los hechos: ni la que vincula el culto heroico con el culto funerario, ni la que ve en los héroes antiguos dioses caídos en desuso. Fuera de los héroes que son manifiestamente antiguas divinidades o muertos ilustres cuyo culto está ligado a una tumba, hay divinidades del suelo, muy cercanas a los demonios subterráneos de Hesíodo, y toda clase de divinidades funcionales. Se tiene un fuerte sentimiento de que la unificación de estos elementos diversos en una categoría homogénea y muy definida, que tenga su plaza fija en el culto y en la jerarquía de los seres divinos, ha debido corresponder a ciertas necesidades sociales en relación con la fundación de la ciudad. Aquí todavía Hesíodo se colocaría entre el mundo homérico y el mundo de la *polis.* En el plano teológico, por su nomenclatura de los seres divinos, su clasificación de los dioses, demonios, muertos, héroes, él representaría la figura de un verdadero precursor. Parece que es en este sentido como Platón y Plutarco lo comprenden (*Cratilo,* 397 *e* ss.; *Moralia,* 415 B). Homero no sólo no hace de los héroes una categoría religiosa, sino que tampoco distingue precisamente los *theoi* de los *daimones.* Plutarco tiene, por consiguiente, razón al escribir que Hesíodo ha sido el primero en determinar estos géneros: καθαρῶς καὶ διωρισμένως.

en dos y cada pareja tiene una significación funcional precisa. En segundo lugar, cada función desdoblada de este modo en dos aspectos antitéticos traduce, en el nivel que le es propio, la oposición de la *Diké* y de la *Hybris*, tema central y lección del mito.[109]

Por lo tanto, mi interpretación prolonga la de Victor Goldschmidt sin contradecirla. No la simplifica, sino que la complica para explicar toda una serie de elementos que V. Goldschmidt había dejado al margen de su investigación. Es preciso haber leído, al uno y al otro, un poco rápidamente, para oponer su tesis a la mía.

Y finalmente, esta larga discusión viene provocada, en gran medida, por un problema de lectura. ¿De qué manera leer a Hesíodo? ¿Al modo de V. Goldschmidt, "impresionado por el esfuerzo de *sistematización*" del texto hesiódico? ¿O como hace Defradas, para quien, por el contrario, Hesíodo "no tiene un sistema fijado" y no ha dudado para clasificar sus héroes, en interrumpir el proceso de decadencia y considera en su "empirismo" un porvenir menos sombrío que en el pasado?[110] En el primer caso, si se me permite decir, se toma el texto por lo alto. Se admite que la tarea del intérprete es la de elevarse al nivel de una obra, a la vez rica, compleja, sistemática, que posee su propio tipo de coherencia que es necesario intentar descubrir. Se rehúsa toda facilidad. Hay que esforzarse mediante una lectura paciente, reconsiderada día tras día, por explicar todos los detalles, al mismo tiempo que por integrarlos en el conjunto. Si subsiste una dificultad en el desciframiento del texto, hay que imputarla al defecto de comprensión del lector más bien que a las contradicciones o a las negligencias del creador.

En el segundo caso, se interpreta a Hesíodo por lo bajo.

109. Me permito remitir aquí a la conclusión de mi primer estudio, *supra*, pp. 46-47, en el que estos dos principios de explicación estaban más ampliamente desarrollados.

110. J. Defradas, *loc. cit.*, p. 155.

Capítulo II

ASPECTOS MÍTICOS DE LA MEMORIA Y DEL TIEMPO

Aspectos míticos de la memoria [1]

En un número del *Journal de Psychologie* dedicado a la construcción del tiempo humano,[2] I. Meyerson subrayaba que la memoria, en la medida que se distingue del hábito, representa una difícil invención: la conquista progresiva por parte del hombre de su pasado individual, al igual que la historia constituye para el grupo social la conquista de su pasado colectivo; las condiciones en las cuales este descubrimiento ha podido producirse en el transcurso de la protohistoria humana, las formas que ha revestido la memoria en su origen, así como tantos otros problemas que escapan a la investigación científica. En cambio, el psicólogo que se interroga sobre las etapas y la línea del desarrollo histórico de la memoria, dispone de testimonios que corresponden al lugar, la orientación y el papel de esta función en las sociedades antiguas. Los documentos que sirven de fundamento a nuestro estudio tratan acerca de la divinización de la memoria y sobre la elaboración de una amplia mitología de la reminiscencia en la Grecia arcaica. Se trata de representaciones religiosas, que en modo alguno son gratuitas. Pensamos que atañen directamente a la historia de la memoria. En las diversas épocas y en las diferentes culturas, existe una solidaridad entre las técnicas practicadas de rememoración, la organización interna de la función, su puesto dentro del sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria.

En el panteón griego figura una divinidad que lleva el nom-

1. *Journal de Psychologie* (1959), pp. 1-29.
2. I. Meyerson, "Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie* (1956), p. 335.

bre de una función psicológica: *Mnemosyne,* Memoria. El ejemplo, sin duda, no es único. Los griegos sitúan entre el número de sus dioses las pasiones y los sentimientos, *Eros, Aidos, Fobos;* actitudes mentales, *Pistis;* cualidades intelectuales, *Metis;* faltas o extravíos de la razón, *Ate, Lyssa.*[2 bis] Muchos fenómenos, a nuestros ojos de orden psicológico, pueden de esta manera ser objeto de un culto. En el marco de un pensamiento religioso, aparecen bajo la forma de poderes sagrados, superando incluso al hombre y sobrepasándole aun cuando éste experimente su presencia dentro de sí mismo. Sin embargo, el caso de *Mnemosyne* aparece como particular. La memoria es una función muy elaborada que se refiere a importantes categorías psicológicas como el tiempo y el yo. Pone en juego un conjunto de operaciones mentales complejas, con todo lo que encierra de esfuerzo, de entrenamiento y de ejercicio este dominio. El poder de rememoración, hemos recordado, es una conquista; la sacralización de *Mnemosyne* indica la importancia que le es acordada en una civilización puramente oral como lo fue, entre el siglo XII al VIII, antes de la difusión de la escritura, la de Grecia.[3] Todavía es necesario precisar qué es esta memoria de la que los griegos hacen una divinidad. ¿Dentro de qué dominio, por qué vía, bajo qué forma se ejerce el poder de rememoración regido por

2bis. El culto de *Eros* está ampliamente atestiguado; para el de *Aidos,* en Esparta y Atenas, cf. PAUSANIAS 3.20, 10 y 1.17, 1; HESÍODO, *Los Trabajos,* 200; de *Fobos,* en Esparta, cf. PLUTARCO, *Vida de Cleomenes,* 8 y 9; en Atenas, *Vida de Teseo,* 27; de *Pistis,* en Ática, cf. FARNELL, *Cults of the greek states,* V, p. 481, n. 248. Divinización de *Metis* en HESÍODO, *Teogonía,* 358 y 886 ss.; de *Ate* en HOMERO, *Iliada,* IX, 503 ss., X, 391, XIX, 85 ss.; APOLODORO, *Biblioteca,* III, 12, 3, y en los trágicos; de *Lyssa,* EURÍPIDES, *Bacantes,* 880 ss.

3. Como lo señala Louis GERNET, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie* (1956), n.º 3, p. 404, la institución del *mnemón* —personaje que conserva el recuerdo del pasado en vista de una decisión de justicia— descansa, por tan largo tiempo como no existe lo escrito, sobre la confianza en la memoria individual de un "record" viviente. Solamente más tarde el término designará los magistrados dedicados a la conservación de escritos. Por lo demás, el papel del *mnemón* no está limitado al plano jurídico. L. GERNET señala que está traspuesto de una práctica religiosa. En la leyenda, el *mnemón* figura como un servidor de los héroes: sin interrupción, debe recordar de memoria a su amo una consigna divina cuyo olvido acarrea la muerte (PLUTARCO, *Cuestiones griegas,* 28). El *mnemón* también puede tener una función técnica (*Odisea,* VIII, 163), político-religiosa (PLUTARCO, *Cuestiones griegas,* 4), de organización del calendario religioso (ARISTÓFANES, *Las Nubes,* 615-626). La observación de L. GERNET aparece válida a todos los niveles: "Nos podemos interrogar si, en el estadio de lo escrito, la función de la memoria no está un poco en regresión".

Mnemosyne? ¿Cuáles son los acontecimientos, a qué realidades apunta? ¿En qué medida se orienta hacia el conocimiento del pasado y hacia la construcción de una perspectiva temporal? Nosotros no disponemos de otros documentos más que de los relatos míticos. Pero, a través de las indicaciones que nos proporcionan sobre *Mnemosyne*, las actividades que patrocina, sus atributos y sus poderes, podemos esperar alcanzar algunos rasgos de esta memoria arcaica y reconocer ciertos aspectos de su funcionamiento.

Diosa titán, hermana de *Cronos* y de *Océanos*, madre de las Musas [4] cuyo coro dirige y con las cuales, a veces, se confunde, *Mnemosyne* preside, se sabe, la función poética. Para los griegos se da por descontado que esta función exige una intervención sobrenatural. La poesía constituye una de las formas típicas de la posesión y del delirio divinos, el estado de "entusiasmo" en sentido etimológico. Poseído de las Musas, el poeta es el intérprete de *Mnemosyne*, como el profeta, inspirado por el dios, lo es de Apolo.[5] Por lo demás, entre la adivinación y la poesía oral tal como ella se ejerce, en la edad arcaica, dentro de las comunidades de *aedos*, cantores y músicos, existen afinidades, e incluso interferencias, que han sido señaladas muchas veces.[6] Aedo y adivino tienen en común un mismo don de "videncia", privilegio que han debido pagar al precio de sus ojos. Ciegos a la luz, ellos ven lo invisible. El dios que les inspira les descubre, en una especie de revelación, las realidades que escapan a la mirada humana. Esta doble visión trata en particular sobre las partes del tiempo inaccesibles a las criaturas mortales: lo que ha tenido lugar en otro tiempo, lo que todavía no ha sucedido. El saber o la sabiduría, la *sophia* [7] que *Mnemosyne* dispensa a sus elegidos es una "omnisciencia" de tipo adivinatorio. La misma fórmula que define en Homero el arte del adivino Calcas se aplica, en Hesíodo, a *Mnemosyne*: ella sabe —y canta— "todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será".[8] Pero, contrariamente al adivino que debe, a menudo, responder a unas

4. Hesíodo, *Teogonía*, 54 ss., 135, 915 ss.

5. Cf. Píndaro, fr. 32 de la edición Puech, IV, p. 213: Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ'ἐγώ: "Pronuncia tus oráculos, oh Musa, y seré tu profeta"; cf. igualmente Platón, *Ion*, 534 *e*.

6. En particular, Cornford, *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thought* (Londres, 1952), pp. 89 ss.

7. Respecto a la poesía como *sofía*, cf. Jacqueline Duchemin, *Pindare poète et prophète* (París, 1955), pp. 23 ss. El poeta se designa él mismo bajo el nombre de σοφὸς ἀνήρ, de σοφιστής (*Istmicas*, V, 28).

8. *Ilíada*, I, 70; Hesíodo, *Teogonía*, 32 y 38.

preocupaciones que se refieren al porvenir, la actividad del poeta se orienta casi exclusivamente del lado del pasado. No su pasado individual, ni tampoco el pasado en general como si se tratase de un cuadro vacío independiente de los acontecimientos que allí se desarrollan, sino el "antiguo tiempo", con su contenido y sus cualidades propias: la edad heroica o, más allá aún, la edad primordial, el tiempo original.

De estas épocas cumplidas, el poeta tiene una experiencia inmediata. Él conoce el pasado porque tiene el poder de estar presente en el pasado. Acordarse, saber, ver, son términos que se corresponden. Un lugar común de la tradición poética es contraponer el tiempo de conocimiento que es propio del hombre ordinario —saber de oídas que descansa en el testimonio de otro, sobre las palabras referidas—, al del aedo presa de la inspiración y que es, como el de los dioses, una visión personal directa.[9] La memoria traslada al poeta al corazón de los acontecimientos antiguos, dentro de su tiempo.[10] La organización temporal de su relato no hace sino reproducir la serie de acontecimientos, a los cuales, de alguna manera, asiste, en el mismo orden en el que ellos se suceden a partir de su origen.[11]

Presencia directa en el pasado, revelación inmediata, don divino, todos estos rasgos que definen la inspiración por las musas no eliminan en forma alguna para el poeta la necesidad de una dura preparación y como de un aprendizaje de su estado de videncia. Además, la improvisación en el transcurso del canto no excluye el fiel recurso a una tradición poética conservada de generación en generación. Por el contrario, las mismas reglas de la composición oral exigen que el cantor disponga, no solamente de un tejido de temas y de relatos, sino de una técnica de dicción formularia completa que él utiliza y que comprende el empleo de expresiones tradicionales, de combinaciones de palabras ya fijadas, de fórmulas establecidas de versificación.[12] No

9. *Ilíada*, I, 484 ss.; *Odisea*, VII, 491; PÍNDARO, *Píticos* X y VI, 50-58, edición Puech, IV, p. 133 y 120; *Olímpicos*, II, 94 ss.

10. PLATÓN, *Ion*. 535 *bc*.

11. El poeta pide a las musas iniciar el relato a partir de un momento bien definido, para seguir luego de manera tan fiel como sea posible, la sucesión de los acontecimientos; cf. *Ilíada*, I, 6: "Empiezo en el momento en el que por primera vez una disputa dividió al hijo de Atreo y al divino Aquiles". Se señalará también la fórmula: "Y ahora dime, oh musa, quién el primero...", *Ilíada*, XI, 218, XIV, 508, etc.

12. Cf. A. VAN GENNEP, *La question d'Homère* (París, 1909), pp. 50 ss.; Milman PARRY, *L'épithète traditionnelle dans Homère*, y *Les formules*

sabemos de qué manera se iniciaba el aprendiz de cantor en la maestría de esta lengua poética, en el seno de las comunidades de aedos.[13] Se puede pensar que en su formación desempeñaban un importante papel los ejercicios nemotécnicos, particularmente el recitado de extensos trozos repetidos de memoria.[14] Se encuentra en Homero una indicación en este sentido. La invocación a la musa o a las musas, fuera de los casos en los que ella se coloca, como es natural, en el principio del canto, puede introducir una de estas interminables enumeraciones de nombres de hombres, de comarcas, de pueblos, que se llaman los Catálogos. En el Canto II de la *Ilíada*, el catálogo de las naves expone de esta forma un verdadero inventario del ejército aqueo: nombres de jefes, contingentes de tropas colocadas bajo sus órdenes, lugares de origen, número de navíos de los cuales disponen. La lista se extiende a través de 265 versos. Se inicia con la siguiente invocación: "Y ahora, decidme, Musas, habitantes del Olimpo —porque vosotras sois diosas, presentes en todas partes, y que todo lo sabéis; nosotros no entendemos sino un ruido y desconocemos todo— decidme quiénes eran los con-

---

et la métrique d'Homère, (París, 1928); A. Severyns, *Homère. Le poète et son oeuvre* (Bruselas, 1946).

13. Los hechos célticos son mejor conocidos. El bardo galo, el escaldo irlandés deben pasar por una serie de grados, sancionados por pruebas que tienen en cuenta prácticas de magia y ejercicios adivinatorios. "Los estudios, escribe J. Vendryes, duraban varios años, durante los cuales el aprendiz de poeta era iniciado en el conocimiento de las tradiciones históricas, genealógicas y topográficas del país, al mismo tiempo que en la práctica de las medidas y de todos los artificios poéticos". La enseñanza era transmitida por el maestro en lugares de retiro y de silencio. El alumno era educado en el arte de la composición en habitaciones bajas, sin ventanas, en plena oscuridad. Por este hábito de componer en las tinieblas un poeta se retrata él mismo: "los párpados corridos como una cortina para protegerle de la luz del día". J. Vendryes, *Choix d'études linguistiques et celtiques* (París, 1952), pp. 216 ss.

14. Parry escribe: "Para él [Homero], como para todos los aedos, versificar era recordar". Y Fernand Robert señala: "El aedo es un recitador, y toda su lengua poética, sembrada de fórmulas a menudo muy antiguas, puede ser considerada, así como la medida misma, como una técnica de la memoria", *Homère* (París, 1950), p. 14. Sobre las relaciones entre recitación e improvisación, cf. Raphael Sealey, "From Phemios to Ion", *Revue des Études grecques,* 70 (1957), pp. 312-352. Se observará que, en Platón (*Ion,* 535 *b* y 536 *c*), el rapsoda Ion, puro recitador, está igualmente presentado como un inspirado, poseído de la *manía* divina. En cuanto al papel del ritmo como procedimiento mnemotécnico en los ambientes de estilo oral, cf. Marcel Jousse, "Études de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbomoteurs", *Archives de Philosophie* (1924), cuaderno 4.

ductores, los jefes de los Danaos".[15] Al catálogo de los navíos sucede inmediatamente el catálogo de los mejores guerreros y de los mejores jinetes aqueos, que comienza con una nueva invocación a las musas y al que sigue casi enseguida el catálogo del ejército troyano. El conjunto abarca poco más o menos la mitad del canto II, cerca de 400 versos, compuestos casi exclusivamente de una relación de nombres propios, lo que supone un verdadero entrenamiento de la memoria.

Estas colecciones pueden parecer fastidiosas. La predilección que les muestran Homero y más aún, Hesíodo, indica que ellas juegan un papel de primera importancia dentro de su poesía. A través de ellas se fija y se transmite el repertorio de los conocimientos que permite al grupo social descifrar su "pasado". Constituyen como los archivos de una sociedad sin escritura, archivos puramente legendarios, que no responden ni a exigencias administrativas, ni a una intención de glorificación real, ni a una preocupación histórica.[16] Ellas intentan poner en orden el mundo de los héroes y de los dioses al mismo tiempo que establecer una nomenclatura tan rigurosa y completa como sea posible. Dentro de estos repertorios de nombres que instituyen la lista de agentes humanos y divinos, que precisan su familia, su país, su descendencia, su jerarquía, son codificadas las diversas tradiciones legendarias, organizada y clasificada la materia de los relatos míticos.

Esta preocupación de formulación exacta y de enumeración completa confiere a la poesía antigua —incluso cuando ella tiene como primera intención la de distraer, tal es el caso de Homero— una rectitud casi ritual. Heródoto podrá escribir que la muchedumbre de los dioses griegos, antes anónima, se ha encontrado en los poemas de Homero y Hesíodo, distinguida, definida y nombrada.[17] A esta ordenación del mundo religioso está estrechamente asociado el esfuerzo del poeta para determinar los "orígenes". En Homero, no se trata sino de fijar las genealogías de los hombres y los dioses, de precisar la procedencia de los pueblos, de las familias reales, de formular la etimología de ciertos nombres propios y el *aition* de epítetos relativos a los

15. *Ilíada*, II, 484 ss.

16. Incluso si el gusto de Homero por los inventarios debe hacerse depender, como se ha sugerido, de los escribas de las tablillas micénicas, se trataría no tanto de un prolongamiento como de una transposición; cf. T. B. L. Webster, "Homer and the mycenaean tablets", *Antiquity*, 29 (1955), pp. 10-14.

17. Heródoto, II, 53.

cultos.[18] En Hesíodo, esta búsqueda de los orígenes tiene un sentido propiamente religioso y confiere a la obra del poeta el carácter de un mensaje sagrado. Las hijas de *Mnemosyne*, ofreciéndole el bastón de la sabiduría, el *skeptron*, cortado de un laurel, le han mostrado "la Verdad".[19] Le han enseñado el "bello canto" con el que ellas mismas cautivan los oídos de Zeus y que narra el comienzo de todas las cosas. Las musas cantan en efecto, comenzando por el principio — ἐξ ἀρχῆς: [20] la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad. El pasado de esta forma desvelado es mucho más importante que el antecedente del presente: es la fuente del presente. Remontándose hasta él, la rememoración busca no el situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino el alcanzar el fondo mismo del ser, descubrir el original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su conjunto.

Esta génesis del mundo cuyo curso describen las Musas contiene del antes y del después, pero ella no se desarrolla en una duración homogénea, en un tiempo único. No existe, acompasando este pasado, *una cronología*, sino *unas genealogías*. El tiempo está como incluido en las relaciones de filiación. Cada generación, cada "raza", γένος, tiene su propio tiempo, su "edad", cuya duración, el flujo e incluso la orientación pueden diferir completamente.[21] El pasado se estratifica en una sucesión de "razas". Estas razas forman el "tiempo antiguo",[22] pero no dejan de existir todavía, y, para algunos, de tener mucha más realidad que la que poseen la vida presente y la raza actual de los humanos. Contemporáneos del tiempo original, las realidades primordiales como *Gaia* y *Uranos* permanecen como inquebrantable fundamento del mundo de hoy. Las potencias de desorden, los *Titanes*, engendrados por *Uranos* y los monstruos vencidos por Zeus continúan viviendo y agitándose más allá de la tierra, en la noche del mundo infernal.[23] Todas las antiguas

18. Cf. H. Munro CHADWICK y N. Kerschaw CHADWICK, *The growth of literature* (Cambridge, 1932), I, pp. 270 ss.
19. *Teogonía*, 28.
20. *Ibid.*, 45 y 115.
21. La raza de oro vive siempre joven y muere súbitamente; la de plata permanece en la infancia cien años y, franqueado el umbral de la adolescencia, envejece de golpe; la raza de hierro, antes de ser destruida, nacerá envejecida, con los cabellos blancos; *Los Trabajos*, 109 ss.; cf. *supra*, p. 41.
22. Cf. *Teogonía*, 100, la expresión: κλέεα προτέρων ἀνθρώπων.
23. *Ibid.*, 713 ss., 868.

razas de hombres que han dado su nombre a los tiempos cumplidos ya, en la edad de oro, bajo el reino de *Cronos*, luego en la edad de plata y de bronce, finalmente en la edad heroica, están todavía presentes, para quien sabe verlos, genios que revolotean en la superficie de la tierra, demonios subterráneos, huéspedes, en los confines del Océano, de las islas de los Bienaventurados.[24] Los Olímpicos, como su nombre indica,[25] siempre presentes, siempre también vivientes, son ellos los que han sucedido a *Cronos* y establecido con su reinado el orden del mundo. Después de su nacimiento viven en un tiempo que no conoce ni la vejez ni la muerte. La vitalidad de su raza se extiende y se extenderá a través de todas las edades, en el *élan* de una juventud inalterable.

No se podría, pues, decir que la evocación del "pasado" hace revivir lo que ya no existe y le da, en nosotros, una ilusión de existencia. En ningún momento la vuelta hacia atrás a lo largo del tiempo nos extravía de las realidades actuales. Solamente alejándonos del presente tomamos distancia en relación al mundo visible; salimos de nuestro universo humano, para descubrir detrás de él otras regiones del ser, otros niveles cósmicos, normalmente inaccesibles: por debajo, el mundo infernal y todo lo que lo puebla; por encima, el mundo de los dioses olímpicos. El "pasado" es parte integrante del cosmos: explorarlo es descubrir lo que se disimula en las profundidades del ser. La historia que canta *Mnemosyne* es un desciframiento de lo invisible, una geografía de lo sobrenatural.

¿Cuál es entonces la función de la memoria? Ella no reconstruye el tiempo; tampoco lo anula. Haciendo caer la barrera que separa el presente del pasado, tiende un puente entre el mundo de los vivos y el más allá al cual retorna todo lo que ha abandonado la luz del sol. La memoria realiza para el pasado una "evocación" comparable a la que efectúa, para los muertos, el ritual homérico de la ἔκκλησις:[26] la invocación por parte de los vivientes y la venida a la luz del día, durante un breve momento, de un difunto que ha ascendido del mundo infernal; comparable también al viaje que se representa mímicamente en algunas consultas de los oráculos: el descenso de un viviente al país de los muertos para allí saber —para allí ver— lo que quiere conocer. El privilegio que *Mnemosyne* otorga al aedo es el

24. *Los Trabajos,* 120 ss., 140 ss., 152 ss., 168 ss.
25. Los dioses forman el *genos* de los que existen siempre, αἰὲν ἐόντων.
26. HOMERO, *Odisea,* X, 515 ss. y XI, 23 ss.

de un contacto con el otro mundo, la posibilidad de entrar allí y de volver a salir libremente. El pasado aparece como una dimensión del más allá.

Poniendo en manos de Hesíodo el secreto de los orígenes, las musas le revelan un misterio. La *anamnesis*, la reminiscencia, aparece ya dentro de una poesía de inspiración moral y religiosa, como una especie de iniciación. El elegido que se beneficia de ello se encuentra él mismo transformado. Al mismo tiempo que se desvela a sus ojos la "verdad" del devenir —establecimiento definitivo del orden cósmico y divino, desorden progresivo en las criaturas mortales—[27] la visión de los tiempos pasados le libera en cierta medida de los males que oprimen a la humanidad de hoy, a la raza de hierro. La memoria le proporciona como una transmutación de su experiencia temporal. Por el contacto que ella establece con las primeras edades, el αἰών divino, el tiempo primordial, permite escapar al tiempo de la quinta raza, hecha de fatiga, de miseria y de angustia.[28] *Mnemosyne*, la que hace acordarse, es también en Hesíodo la que hace olvidar los males, la λησμοσύνη κακῶν.[29] La rememoración del pasado tiene como contrapartida necesaria el "olvido" del tiempo presente.

No causará pues extrañeza el hecho de encontrar, en el oráculo de Lebadea, en el que se representaba mímicamente en la cueva de Trofonios una bajada al Hades, *Leteo*, Olvido, asociado a *Mnemosyne* y formando con ella una pareja de poderes religiosos complementarios.[30] Antes de penetrar en la boca del infierno, el consultante, sometido ya a ritos purificatorios, era conducido cerca de las dos fuentes llamadas *Leteo* y *Mnemosyne*. Bebiendo de la primera olvidaba todo acerca de su vida humana y, semejante a un muerto, entraba en los dominios de la Noche. Por el agua de la segunda debía conservar el recuerdo de todo lo que había visto y oído en el otro mundo. A su regreso, él ya no se limitaba al conocimiento del momento presente;

27. René SCHAERER, "La représentation mythique de la chute et du mal", *Diogène* (1955), 11, pp. 58 ss., ha percibido claramente, en la *Teogonía*, que si el tiempo de los dioses va en el sentido del orden y desemboca en la estabilidad, el de los hombres está orientado en sentido inverso y tiende finalmente a desequilibrarse del lado de la muerte. Esta disparidad constituye una de las enseñanzas del poema.

28. *Los Trabajos*, 176 ss.

29. *Teogonía*, 55 y 102 ss.

30. PAUSANIAS, IX, 39. Señalemos que en Lebadea el ritual tiene todas las características de una ceremonia de iniciación. Se está a mitad de camino entre la consulta del oráculo y la revelación misteriosa.

el contacto con el más allá le había proporcionado la revelación del pasado y del porvenir.

Así pues, Olvido es un agua de muerte. Nadie puede sin haber bebido allí, es decir, sin haber perdido el recuerdo y la conciencia, abordar el reino de las sombras. En contraste, Memoria aparece como una fuente de inmortalidad, la ἀθάνατος πηγή de la que hablan algunas inscripciones funerarias y que asegura al difunto su supervivencia incluso hasta en el más allá.[31] Precisamente porque la muerte se define como el dominio del Olvido, el Λήθης πεδίον,[32] quien en el Hades conserva la memoria de las cosas, trasciende la condición mortal. Ya no hay para él oposición ni barrera entre la vida y la muerte. Él circula libremente de un mundo al otro. A este respecto, se presenta semejante a un personaje como Etálida, hijo de Hermes, al que su padre, para transformarle en inmortal, le concedió "una memoria inalterable": "incluso cuando él atravesó el Aquerón, el olvido no invadió su alma; y aunque habita tan pronto el reino de las sombras, tan pronto el de la luz del sol, siempre conserva el recuerdo de lo que ha visto".[33] Este privilegio de no-muerte tendrá en un Etálida una significación particular de la que tendremos que precisar la conexión con la creencia en la metempsicosis. Pero este mismo privilegio pertenece ya, en una tradición más antigua, a todos éstos cuya memoria sabe discernir, por encima del presente, lo que está enterrado en lo más profundo del pasado y madura en secreto para los tiempos venideros. Esto ocurre con adivinos como Tiresias y Anfiarao.[34] En medio de las sombras inconsistentes del Hades, ellos permanecen animados y lúcidos, no habiendo olvidado allá abajo nada referente a su estancia en la tierra, al mismo tiempo que han sabido adquirir la memoria de los tiempos invisibles que pertenecen al otro mundo.

La *Mnemosyne* del ritual de Lebadea es todavía, en muchos aspectos, pariente de la diosa que preside, en Hesíodo, la inspiración poética. Como la madre de las musas, ella tiene por función revelar "lo que ha sido y lo que será". Pero, asociada a Leteo, reviste el aspecto de un poder infernal, que actúa en

31. Cf. Erwin Rhode, *op. cit.*, p. 583.
32. Teognis, 1216; Aristófanes, *Las ranas*, 186.
33. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, I, 643 ss.
34. Tiresias: *Odisea*, X, 493-495; Anfiarao: Sófocles, *Electra*, 481.

el umbral de ultratumba. El más allá, cuyo acceso ella abre al iniciado, se identifica con el mundo de los muertos.[35]

En una serie de documentos de fecha, origen y valor muy diversos, pero de orientación igualmente "mística", encontramos la pareja Memoria-Olvido, en esta ocasión, en el corazón de una doctrina de reencarnación de las almas. En el contexto de estos mitos escatológicos *Mnemosyne* se ha transformado. Ya no es la que canta el pasado primordial y la génesis del cosmos. Poder del cual depende el destino de las almas después de la muerte, está ligada de ahora en adelante a la historia mítica de los individuos, a los avatares de sus encarnaciones sucesivas. Al mismo tiempo, ya no es el secreto de los orígenes lo que pone a disposición de las criaturas mortales, sino el medio de alcanzar el fin del tiempo, de poner un término al ciclo de las generaciones.

Este cambio refleja todo un orden de preocupaciones y de exigencias nuevas, extrañas a la poesía de Homero y de Hesíodo. Responde a una búsqueda de salvación que va a la par, dentro de la corriente de pensamiento que nos interesa, con una reflexión, más o menos elaborada filosóficamente, sobre los problemas del tiempo y del alma.

La transposición de *Mnemosyne* del plano de la cosmología al de la escatología modifica todo el equilibrio de los mitos de memoria; si ellos conservan los temas y los símbolos antiguos, sin embargo transforman su sentido muy profundamente. Las imágenes que, en la descripción tradicional, estaban ligadas al Hades: región desolada, morada helada, reino de sombras, mundo del olvido, se aplica ahora a la vida terrestre concebida como un lugar de prueba y de castigo.[36] Ya no existe el exilio del alma, cuando al abandonar al hombre privado de vida, ella revolotea bajo tierra, fantasma sin fuerza y sin conciencia; sino por el contrario, cuando regresa de nuevo aquí abajo para juntarse a un cuerpo. El alma aparece tanto más "lúcida", tanto menos "olvidadiza" cuanto más ha podido liberarse de esta

35. Por esto, en PLUTARCO, la consulta de Trofonios se presentará, no cómo un oráculo ordinario, sino como proporcionando la revelación del destino de las almas después de la muerte. En el antro, Timarco recibe, en forma de imágenes, la enseñanza de las doctrinas escatológicas y de los mitos de reencarnación (*El demonio de Sócrates*, 590 ss.).

36. Cf. R. TURCAN, "La catabase orphique du papyrus de Bologne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 150 (1956), n.° 2, pp. 136-173. El autor señala el empleo de un término como χρυερός que se aplica normalmente al Hades (*Los Trabajos*, 153) para designar el mundo terrestre.

unión.[37] Las aguas del *Leteo* ya no acogen, en el umbral del Hades, a quienes al pasar de la vida a la muerte van a olvidar la luz del sol en el mundo infernal. Ellas borran en los que, en sentido inverso, regresan de nuevo a la tierra para una nueva encarnación, el recuerdo del mundo y de las realidades celestes a las cuales el alma está emparentada. El agua del Olvido ya no es símbolo de muerte sino de retorno a la vida, a la existencia en el tiempo. El alma que no se ha abstenido de beber de ella, "saciada de olvido y de maldad",[38] es precipitada todavía una vez más sobre esta tierra donde reina la ley inflexible del devenir. Ella cree comenzar con el nacimiento una vida que acabará en la muerte. Pero no hay, en el dominio del tiempo, ni comienzo ni fin verdaderos. El alma no hace sino recomenzar indefinidamente un mismo ciclo de pruebas de las que, olvidada en cada ocasión de las fases precedentes, no puede jamás alcanzar el término, el τέλος, palabra que significa no solamente, en un sentido temporal, el fin de un período, sino, en un sentido religioso, la iniciación que ofrece a éste que así ha "cumplido" una fase de su vida, el acceso a una forma de existencia nueva.[39]

Arrastrada en el ciclo del devenir, el κύκλος γενέσεως,[40] girando dentro del "círculo de la necesidad",[41] encadenada a la "rueda de la fatalidad y del nacimiento",[42] la vida de aquellos

37. Cf. Píndaro, fr. 131: el alma —la imagen de nuestro ser, nuestro "doble", αἰῶνος εἴδωλον— duerme cuando nuestros miembros obran, pero cuando éstos duermen ella nos hace ver el porvenir; y Esquilo, *Euménides*, 104; en el sueño el alma se ilumina por ojos, a los que se les niega el don de ver al llegar el día; cf. también Cicerón, *De divinatione*, I, 63, y *Tusculanas*, I, 29.

38. Platón, *Fedro*, 248 *c*.

39. Cf. G. Murray, *Four stages of greek religion* (Nueva York, 1912), pp. 45-46; Onians, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, world, time and fate*, 2.ª ed. (Cambridge, 1954), pp. 427 ss.

40. En su comentario de *Platón, Timeo*, 42 *c*, Proclo habla del alma "conducida a la vida bienaventurada, cesando sus peregrinaciones en la esfera del devenir... vida que es liberación del ciclo y reposo lejos del mal" (Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 2.ª ed. (Berlín, 1963), fr. 229).

41. Diógenes Laercio, *Vida de Pitágoras*, VIII, 14: "se dice que el alma gira siguiendo la rueda cambiante de la necesidad, κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν, unas veces unida a un animal, otras a otro". Cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion* (Cambridge, 1903), p. 589, 4.ª ed. (1957).

42. Simplicio escribe (Aristóteles, *De Caelo*, II, 1, 284 *a* 14): "el alma está encadenada a la rueda de la necesidad y del nacimiento, ἐν τῷ τῆς εἱμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ, de la que es imposible escaparse, según Orfeo, salvo atrayendo el favor de los dioses a quienes Zeus ha

cuyas almas pasan alternativamente de un cuerpo humano al de una bestia o de una planta, realiza aquí abajo la imagen de los tradicionales suplicios de los infiernos: Sísifo que empuja sin cesar una roca que siempre vuelve a caer; Ocnos que trenza una soga de junco a medida que una burra la come; las Danaidas esforzándose en vano por llenar un tonel agujereado con el agua que se derrama de una criba llena de agujeros —la criba de la que Platón dirá que es el alma de estos desgraciados, incapaz, por olvido, de no dejar escapar su contenido.[43]

En las inscripciones de las láminas de oro llevadas por los difuntos para servirles de guía a través de los meandros del más allá, *Leteo* representa en la encrucijada de las sendas, sobre el camino de la izquierda, la fuente a la que está prohibido acercarse, si se quiere definitivamente "evadirse del triste ciclo de dolores", escapar a las reencarnaciones y de hombre transformarse en dios.[44] Los mismos temas, las mismas imágenes se vuelven a encontrar en el mito platónico de la *República*:[45] las almas sedientas deben evitar beber en el río de la llanura de *Leteo* un agua "que ningún recipiente podría contener" y que al proporcionarles el olvido les envía de nuevo al ciclo de las generaciones. En Platón, este olvido, que constituye para el alma la falta esencial, su enfermedad propia, no es otro que la ignorancia. En las aguas del *Leteo* las almas pierden el recuerdo de las verdades eternas que han podido contemplar antes de volver a caer sobre la tierra y que la *anamnesis*, devolviéndoles a su verdadera naturaleza, les permitiría reencontrar.

Los mitos de memoria están así, en Platón, integrados en

---

confiado el poder liberador de este ciclo, κύκλου τ' ἀλλῆξαι, y de conceder el descanso lejos del mal" (O. Kern, *op. cit.*, fr. 230). Los textos de Proclo y Simplicio son citados y comentados en Onians, *op. cit.*, p. 452 y Guthrie, *Orpheus and Greek religion. A study of the orphic movement* (Londres, 1935). [El texto citado por Vernant está tomado de la traducción francesa realizada por S. M. Guillemin (París, 1956).]

43. Platón, *Gorgias*, 493 *c*. Se sabe que en Platón, los aguadores no están todavía asimilados a las "Danaidas". Para él se trata de no iniciados, *amuetoi*, de incumplidos, *atelestoi*. Es en *Axíoko* donde se encuentra la fórmula: Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς (371 *e*).

44. Habrá que remitirse al texto de las láminas, publicado por H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker* (1903), 1 B 17-22, 7.ª ed. (Berlín, 1956); O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, 2.ª ed. (Berlín, 1963), n.º 32, pp. 104-109; cf. también G. Murray, "Critical appendix on the orphic tablets", en J. Harrison, *op. cit.*, pp. 659 ss.; P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (París, 1934), pp. 239 ss., 2.ª ed. (1949); Guthrie, *op. cit.*, pp. 193 ss.

45. Platón, *República*, 613 *b* ss.

una teoría general del conocimiento. Pero la conexión que conservan, hasta en su filosofía, con la creencia en las reencarnaciones, deja pensar que han debido, en su origen, tener una relación más directa con los avatares del alma en el curso de sus anteriores existencias.[46] La aproximación a los diferentes textos que conservan la traza de estas leyendas confirma esta hipótesis.

En las láminas de Petelia y de Eleuterna, el alma que ha sabido evitar el *Leteo* y tomar, por su derecha, el buen camino, encuentra una fuente que viene del lago de *Mnemosyne*. Proclamando su pureza y su origen celeste pide a los guardianes que la dejen apagar allí su sed: "Dadme rápidamente el agua fresca que se desliza del lago de Memoria. — Y ellos mismos te darán de beber de la fuente santa y, después de esto, serás entre los otros héroes el señor". En el texto de las láminas encontradas en Thurium, el alma que toma el camino de la derecha y que se afirma igualmente pura y de raza celestial, es saludada como la que "habiendo sufrido la pena", "habiendo pagado el precio de las acciones injustas",[47] ha logrado escapar al triste ciclo de sufrimientos: "tú serás dios y no mortal..., — de hombre tú has llegado a ser un dios...".

Esta idea de que el alma, para elevarse en la escala de los seres y alcanzar finalmente la condición de héroe y de dios[48] debe, en el transcurso de su vida, purificarse mediante la expiación, pagando el precio de sus faltas, volvemos a encontrarla, bajo una forma más explícita, en los textos de Píndaro y de Empédocles: se trata de "faltas antiguas", del mal que el alma ha podido hacer en otro tiempo, en sus existencias anteriores.[49]

46. Cf. A. CAMERON, *The pythagorean background of the theory of recollection*, Columbia University (Wisconsin, 1938).

47. Se relacionará esta idea de que el alma ha pagado el precio de la injusticia — ποινὰν δ'ἀνταπέτεισ(α) (= DIELS, *F.V.S.* (7.ª ed.), I, pp. 16, 23)— con la definición de lo justo según los pitagóricos: τὸ ἀντιπεπονθός, es decir, ἅ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1132 *b* 21 ss.; cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 397, n. 5.

48. Cf. PLUTARCO, *Vit. Rom.*, 28 y *De defectu oraculorum*, 414 *bc*: las almas humanas se elevan sucesivamente de los hombres mortales a los héroes, luego de los héroes a los demonios, finalmente, cuando están perfectamente purificadas y consagradas, de los demonios a los dioses; cf. J. HARRISON, *op. cit.*, p. 504.

49. La noción de "falta antigua" puede jugar en tres niveles que no siempre es fácil de distinguir con claridad: 1. el crimen de un antepasado que continúa pesando como una maldición sobre toda la descendencia; 2. el crimen cometido por un individuo en una vida anterior: 3. el crimen cometido por la raza humana respecto a los dioses y del que cada hombre debe pagar el rescate. Lo que constituye la unidad de estos diferentes

Según Píndaro, las almas de éstos "que han pagado el rescate de una antigua culpa"[50] dan nacimiento, en su última reencarnación, bien a reyes, bien a vencedores en los juegos bien a "sabios" —tres tipos de "hombres divinos" que serán después de su muerte honrados como los héroes.[51] Para Empédocles, las almas que se han manchado por la sangre o el perjurio "vagan errantes durante tres veces diez mil estaciones lejos de los Bienaventurados y desposan, naciendo a través del ciclo de las edades, todas las formas de criaturas mortales...".[52] Al término de este periplo de expiación ellas se encarnan en los hombres cuyo saber y función hacen unos personajes "demoníacos": "Helos aquí finalmente adivinos, poetas, médicos y conductores de hombres sobre la tierra. Luego, ellos renacen al rango de los dioses..., comparten la morada de otros inmortales, libres de inquietudes humanas, escapando al destino y a la destrucción".[53] Adivino, poeta, médico, conductor de hombres, el mago Empédocles lo es todo conjuntamente. Él mismo también se presenta en θεῖος ἀνήρ, liberado de la condición mortal: "Yo estoy por siempre libre de la muerte, dios inmortal al que todos veneran...".[54] Contrariamente a éstos que él califica de "hombres de un rápido destino",[55] porque la duración de una vida limitada entre el nacimiento y la muerte señala para ellos el tiempo de la existencia humana, el sabio, que ha logrado la inteligencia del todo, sabe que no existe en verdad para las criaturas mor-

---

casos, es el tema central de una falta sacrílega, concebida como un poder de mancha contagioso, que se transmite de generación en generación, y de la que es necesario liberarse, bien mediante ritos purificadores, bien por la adopción de una regla de vida.

50. El texto: ποινὰν παλαιοῦ πένθεος (literalmente, el precio de la sangre, el rescate que compra un duelo antiguo) parece hacer alusión al asesinato cometido por los Titanes en la persona de Dionisos-Zagreus y cuyo precio deben los humanos pagar a Perséfones, madre de Dionisos. Se tendría así el primer testimonio del mito de Dionisos despedazado por los Titanes, antepasados de la raza humana; cf. H. J. Rose, "The ancient grief", *Mélanges G. Murray*, pp. 79 ss.; "The grief of Persephone", *Harvard Theological review*, 36 (1943), pp. 247 ss.; contra, en particular, I. Linforth, *The arts of Orpheus* (Berkeley y Los Ángeles, 1941), pp. 345-350.

51. Este fragmento de Píndaro nos lo da a conocer Platón, *Menón*, 81 *b*.

52. Empédocles, *Purificaciones*, fr. 115.

53. *Ibid.*, fr. 146-147.

54. *Ibid.*, fr. 112; cf. Rohde, *op. cit.*, p. 412, n. 4, y P.-M. Schuhl, *op. cit.*, pp. 300 ss.

55. Empédocles, *Sobre la Naturaleza*, fr. 2.

tales ni comienzo, ni fin, sino solamente ciclos de metamorfosis.[56] Por su parte, Empédocles retiene el recuerdo de todo este pasado que los otros olvidan en cada renacimiento. "Vagabundo exilado de la divina morada..., yo ya fui en otro tiempo un muchacho y una joven, un matorral y un pájaro, un pez mudo en el mar..." [57]

Esta rememoración de las vidas anteriores, con sus faltas y sus manchas, no hace sino justificar las reglas de vida ascética que aseguran, en la doctrina de las "Purificaciones", la salvación del alma y su evasión fuera del ciclo de los nacimientos. El esfuerzo de memoria es él mismo "purificación", disciplina de ascesis. Él constituye un verdadero ejercicio espiritual, del que una indicación en el poema de Empédocles, permite entrever la forma y el contenido. Éste que se proclama un dios entre los mortales, rinde un homenaje a la excepcional sabiduría de uno de sus predecesores, un hombre cuyo pensamiento, en lugar de limitarse a su existencia presente, "abarca fácilmente las cosas que están en diez, en veinte vidas de hombre".[58]

La alusión concierne muy probablemente a Pitágoras, de quien la leyenda narraba una serie de vidas anteriores.[59] Pitágoras, se asegura, recordaba haber vivido, durante la guerra de Troya, bajo los dardos de Euforbo matado por Menelao. En la lista de sus encarnaciones figuraba también el Etálida de quien hemos hablado, que conservaba a través de la vida y de la muerte una memoria inalterable. Se pretendía que a partir de este Etálida el don de *anamnesis* se había transmitido a todos los miembros de la serie hasta Pitágoras.[60]

Estos relatos deben ser puestos en conexión con los "ejercicios de memoria", de regla en la vida pitagórica.[61] La obligación, para los miembros de la comunidad, de recordarse a sí mismos cada tarde todos los acontecimientos de la jornada transcurrida, no tiene solamente el valor moral de un examen de conciencia. El esfuerzo de memoria, proseguido a ejemplo del fundador de la secta hasta abarcar la historia del alma a lo

56. *Ibid.*, fr. 8, 9, 15, 17, 29.
57. *Purificaciones*, fr. 117.
58. *Ibid.*, fr. 129.
59. Cf. Rohde, *op. cit.*, p. 415, n. 2 y Louis Gernet, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc* (1945), n.° 183, p. 8.
60. Cf. Rohde, *op. cit.*, p. 397 y, en apéndice, el excursus 9 sobre los anteriores nacimientos de Pitágoras, pp. 617-620.
61. Cf. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 251; Louis Gernet, *loc. cit.*, p. 8.

largo de diez o veinte vidas de hombres, permitiría saber quiénes somos, conocer nuestra *psyqué*, este *daimon* venido a encarnarse en nosotros.[62] La *anamnesis* de las vidas anteriores constituye, conforme a la fórmula de Proclo, una purificación del alma:[63] para volver a entrar en posesión de toda la trama de sus vidas pasadas, le es preciso liberarse del cuerpo que la encadena a la vida presente. Empédocles describe esta ascesis rememoradora, como "una tensión de todas las fuerzas del espíritu"[64] y Platón, siguiendo lo que él llama "una tradición de larga duración", como una concentración del alma que, partiendo de todos los puntos del cuerpo, viene a reunirse en y sobre ella misma, a recogerse pura y sin mezcla, completamente separada del cuerpo con el cual estaba mezclada.[65] El pensamiento de Empédocles y el de Platón no se sitúan sobre el mismo plano. Pero lo que uno prolonga directamente y que el otro transpone al nivel de la filosofía, es una misma y muy antigua tradición de magos, cuyo recuerdo se ha perpetuado a través del pitagorismo. Como Louis Gernet lo ha hecho observar, Empédocles se sirve, para designar el "espíritu del viejo término de πραπίδες, una de estas palabras que señalan a la vez, sin distinguirlas claramente, un órgano del cuerpo y una actividad "psíquica";[66] ὁ πραπίδες es propiamente el diafragma, cuya "tensión" regula e incluso para la respiración. Se conocen, por lo demás, los lazos que unen, en el pensamiento griego arcaico, el alma y el soplo respiratorio. Las fórmulas de Platón sobre el alma concentrándose en ella misma a partir de todos los puntos del cuerpo, evocan esta creencia, compartida, según Aristóteles, por los órficos, de que el alma está dispersa a través del cuerpo dentro del cual ella se ha introducido, llevada por los vientos, durante la respiración.[67] Tensión de los *prapides*, reunión del

62. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne* (París, 1915), p. 67; P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 251.

63. Proclo, *ad* Platón, *Timeo*, I, 124.4; citado en A. Delatte, *op. cit.*, p. 67.

64. Empédocles, *Purificaciones*, fr. 129.

65. Platón, *Fedón*, 65 *c*, 67 *c*, 70 *a*; cf. igualmente *República*, IX, 572 *a* ss.

66. Louis Gernet, *loc. cit.*, p. 8.

67. *Ibid.*, p. 8, cf. Aristóteles, *De anima*, A 5, 410 *b* 28 relacionarlo con *De Spiritu* 482 *a* 33 ss.; Jámblico, *apud* Estobeo, I, XLIX, 32, t. I, p. 366, w.; Porfirio, *Carta a Marcela*, 10; Diógenes Laercio, VIII, 28-32. Se observará el paralelismo entre las fórmulas del *Fedón* y las de Diógenes Laercio, quien reproduce, de acuerdo con Alejandro Polyhistor unas "Memorias pitagóricas". El autor, después de haber escrito que las venas, las arterias y los nervios son los lazos del alma

aliento de la *psyqué*: los ejercicios espirituales de rememoración han podido ser antiguamente dependientes de técnicas de control del soplo respiratorio que debían permitir al alma concentrarse para liberarse del cuerpo y viajar en el más allá. La leyenda de los magos les atribuye precisamente poderes de esta clase. Su alma abandona el cuerpo y se reintegra a él a voluntad, dejándole, a veces, por largos años, estirado sin respiración y sin vida en una especie de sueño cataléptico.[68] De estas correrías en el otro mundo el alma regresa rica de un saber profético. En un Epiménides esta ciencia adivinatoria es completamente "retrospectiva": [69] versa sobre las faltas antiguas, conservadas desconocidas, que descubre, y cuya mancha lava mediante ritos apropiados de purificación.

Entre el éxtasis rememorador de Epiménides y la *anamnesis* de las vidas anteriores del pitagorismo, el parentesco parecerá tanto más sorprendente cuanto que ya el personaje del adivino purificador se singulariza en su vida personal por una disciplina de asceta. El paso de las técnicas chamanísticas cultivadas por los magos en sus ejercitaciones espirituales de la memoria se realiza, en un medio de secta preocupado por la salvación, cuando la vieja idea de una circulación entre los muertos y los vivos se precisa bajo la nueva forma de una teoría de la palingenesia. Esta doctrina, que centra la *anamnesis* sobre la historia individual de las almas, confiere al esfuerzo de rememoración un contenido moral y metafísico que no tenía antes. Volviendo a encontrar el recuerdo de toda la serie de sus existencias anteriores y de las faltas que él ha podido cometer, el hombre puede conseguir pagar enteramente el precio de sus injusticias y clausurar con ello el ciclo de su destino individual. La vida presente llega a ser entonces el último eslabón que permite a la cadena de las encarnaciones cerrarse definitivamente sobre ella misma. Habiendo expiado todo, el alma devuelta a su pureza

añade: "Cuando el alma se recupera y descansa concentrada en ella misma, son sus discursos y sus operaciones los que constituyen sus lazos". El alma está concebida al modo de un *pneuma* que puede circular por los tubos de las arterias, de las venas y de los nervios. Cuando ella se recoge, en lugar de estar unida al cuerpo, está encerrada sobre sus propios razonamientos, estos λόγοι de los que nos ha dicho antes que son unos soplos, ἄνεμοι. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, "Las 'Memorias pitagóricas' citadas por Alejandro Polihistor", *Revue des Etudes grecques*, (1945), pp. 1-65; "El alma y la música", *Transactions and proceedings of the American Philological Association* (1954), 85, p. 73.

68. Cf. ROHDE, *op. cit.*, pp. 335 ss.; P.-M. SCHUHL, pp. 244 ss.

69. ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 17, 10.

original puede al fin escapar al ciclo de los nacimientos, librarse de la generación y de la muerte, para tener acceso a esta forma de existencia inmutable y permanente que es propia de los dioses.

La *anamnesis* realiza plenamente en el pitagorismo lo que en Hesíodo estaba solamente esbozado: la iniciación a un estado nuevo, la transformación radical de la experiencia temporal. Al tiempo fugaz e inasequible, compuesto de una sucesión indefinida de ciclos siempre recomenzados, la rememoración de las vidas anteriores proporciona por último su término, su τέλος. Ella le substituye un tiempo reconquistado en su totalidad, un ciclo enteramente acabado y cumplido. Así se esclarece la enigmática fórmula del médico Alcmeón de Crotona, pariente de los pitagóricos: "los hombres mueren porque ellos no son capaces de unir el comienzo con el fin".[70] Permitiendo al fin reunirse con el principio, el ejercicio de memoria se hace conquista de salvación, liberación respecto al devenir y a la muerte. En revancha, el Olvido está íntimamente ligado al tiempo humano, el tiempo de la condición mortal cuyo flujo "que nunca se detiene", es sinónimo de "inexorable necesidad". Se cuenta que el pitagórico Parón, al oír pronunciar en Olimpia el elogio del tiempo "en el cual se aprende y en el cual se recuerda", preguntó si no era por el contrario en el tiempo donde se engendra el olvido, y proclamó al tiempo rey de la ignorancia.[71]

El puesto central concedido a la memoria en los mitos escatológicos, traduce así una actitud de menosprecio respecto a la existencia temporal. Si la memoria es exaltada, lo es en tanto

70. ARISTÓTELES, *Problemata*, 916 *a* 33; cf. A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora* (Turín, 1924), pp. 96-99, 132-142, 153 ss., y Louis GERNET, *loc. cit.*, p. 8. L. Gernet ha llamado nuestra atención acerca de una interesante observación de ARISTÓTELES en *Física*, IV, 218 *b* 24-26. Aristóteles explica a su manera, es decir, en una perspectiva racionalista, el fenómeno de parada o de abolición del tiempo que se produce en el oráculo de Sardes, cuando los consultantes se echan a dormir al lado de las tumbas de los héroes: les parece que entre el momento en el que ellos se tienden para la incubación, y en el que se despiertan, no ha transcurrido tiempo; "ellos unen, συνάπτουσι, en efecto, el instante anterior a este posterior y hacen de ellos uno solo, ἕν ποιοῦσιν". Para una interpretación puramente fisiológica del texto de Alcmeón, cf. Ch. MUGLER, "Alcméon et les cycles physiologiques de Platon", *Revue des Études grecques* (1958), pp. 42-50. La misma interpretación ya había sido propuesta por A. CAMERON, *op. cit.*, pp. 39 y 58. La fórmula de Alcmeón nos parece, por el contrario, que debe acercarse a PLATÓN, en *Timeo*, 90 *bc*.

71. ARISTÓTELES, *Física*, IV, 13, 222 *b* 17; cf. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

que constituye un poder que realiza la salida del tiempo y el retorno a lo divino. Una observación permitirá precisar el vínculo que une la valorización de la *anamnesis* y el desarrollo de una reflexión crítica y negativa que concierne al tiempo. Es en el mismo ambiente de sectas donde toma raíz la creencia en la metempsicosis —creencia que aparece paralelamente al interés por la memoria, en el sentido de una rememoración de las vidas anteriores, todo un trabajo de elaboración doctrinal, de forma más o menos mítica, que tiene por objeto el tiempo, considerado como noción cardinal.[72] Según Ferécides, que pasaba por haber sido el maestro de Pitágoras, debido a que fue el primero en afirmar la inmortalidad del alma y formular la teoría de la reencarnación, el tiempo, *Cronos*, es divinizado y situado en el origen mismo del cosmos.[73] De su semilla nacen los dos elementos antitéticos de los que está compuesto el universo. Como ser viviente y noción abstracta, *Cronos* juega, pues, en el nacimiento de las cosas el papel de un principio de unidad que transciende a todos los contrarios. Se vuelve a encontrar a *Cronos* en las teogonías órficas en las que asume una función análoga:[74] monstruo polimorfo, engendra el huevo cósmico que abriéndose en dos da origen al cielo y a la tierra y hace brotar a *Fanes*, el primer nacido de los dioses, divinidad hermafrodita en la que desaparece la oposición del macho y de la hembra.[75]

No es preciso engañarse sobre el contenido de esta divinización de *Cronos* y sobre la nueva importancia prestada al tiempo en este tipo de Teogonía. Lo que está hieratizado es el tiempo que no envejece, el tiempo inmortal e imperecedero cantado en los poemas órficos bajo el nombre de *Cronos ageraos*. Semejante a otra figura mítica, el río Océanos, que abarca dentro de su curso inagotable a todo el universo,[76] *Cronos* tiene el aspecto de una serpiente enroscada sobre sí misma, de un ciclo que rodeando y ligando al mundo, hace del cosmos, a pesar de las apariencias de multiplicidades y de cambio, una esfera úni-

72. Aquí empleamos muy directamente las indicaciones dadas por Louis Gernet, en un curso inédito acerca del orfismo, enseñado en la Escuela Práctica de Estudios Superiores, en febrero de 1957.

73. H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 7.ª ed., I, p. 47, 2.

74. Guthrie, *op. cit.*, pp. 94 y 100 ss.; P.-M. Schuhl, *op. cit.*, pp. 232 ss.

75. Sobre la androginia como símbolo de unidad primordial, cf. Marie Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique* (París, 1958), pp. 105 ss.

76. Cf. Esquilo, *Prometeo*, 137 ss.; compararlo con Hesíodo, *Teogonía*, 790; Homero, *Ilíada*, XIV, 200; Porfirio, *scol. ad. Il.*, XVIII, 490.

ca eterna.[77] La imagen divinizada del tiempo tradicional, pues, una aspiración hacia la unidad y la perennidad del Todo comparable a la que se expresa en un plan diferente, en la filosofía de Parménides y en su crítica del devenir. Bajo la forma divina, *Crónos* aparece, en tanto que principio de unidad y permanencia, como la negación radical del tiempo humano, cuya cualidad afectiva es, por el contrario, la de un poder de inestabilidad y destrucción que gobierna, así como lo proclamaba Parón, el olvido y la muerte.

El desarrollo de una mitología de *Cronos* al lado de ésta de *Mnemosyne* nos parece que corresponde por lo tanto a un período de dificultades y de inquietud tocante a la representación del tiempo. El tiempo es objeto de preocupaciones doctrinales y adopta la forma de un problema cuando un dominio de la experiencia temporal se muestra incompatible con la concepción antigua de un devenir cíclico que se aplica al conjunto de la realidad y que regula al mismo tiempo los trabajos estacionales, la periodicidad de las fiestas, la sucesión de las generaciones: el tiempo cósmico, el tiempo religioso, el tiempo de los hombres. Esta crisis se produce en el mundo griego hacia el siglo VII a. C., en el momento en el que se expresa, con el nacimiento de la poesía lírica, una nueva imagen del hombre.[78] El abandono del ideal heroico, el advenimiento de valores directamente ligados a la vida afectiva del individuo y sometidos a todas las vicisitudes de la existencia humana: placeres, emociones, amor, bondad, juventud, tienen por corolario una experiencia del tiempo que ya no encuadra con el modelo de un devenir circular. En la concepción arcaica, el acento estaba puesto sobre la sucesión de las generaciones humanas reemplazándose las unas a las otras mediante una circulación incesante entre los muertos y los vivos:[79] el tiempo de los hombres parecía entonces integrarse

77. Las relaciones entre *Océanos* y *Cronos* están claramente señaladas en ONIANS, *op. cit.*, pp. 250 ss. Se vinculará con ESQUILO, *Prometeo*, 137 ss., con EURÍPIDES, fr. 594, edic. Nauck, y PLUTARCO, *Quaest. Plat.*, VIII, 4.

78. Cf. Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 3.ª ed. (Hamburgo, 1955). A propósito de la poesía lírica y de la imagen del hombre que en ella se expresa, el autor piensa poder hablar de una "brusca aparición del individuo"; cf. igualmente P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 160.

79. En el famoso pasaje de HOMERO, *Iliada*, VI, 146 ss., que trata de la vida humana, el pesimismo aparece en el marco de una concepción todavía cíclica: "Semejante a las generaciones de las hojas, así las de los hombres. Entre las hojas, hay las que el viento dispersa por tierra, pero la

dentro de la organización cíclica del cosmos. Cuando el individuo se vuelve hacia su propia vida emocional y, entregado al momento presente, con lo que éste proporciona de dicha y de dolor, coloca en el tiempo que pasa los valores a los cuales estará ligado de ahora en adelante, él mismo se siente arrastrado en un flujo móvil, cambiante, irreversible. Dominado por la fatalidad de la muerte que orienta todo el recorrido, el tiempo en el cual se desenvuelve su existencia le aparece como una potencia de destrucción, que arruina irremediablemente todo lo que a sus ojos valora la vida. La toma de conciencia más clara, a través de la poesía lírica, de un tiempo humano que huye sin retorno a lo largo de una línea irreversible pone en entredicho la idea de un orden enteramente cíclico, de una renovación periódica y regular del universo.[80]

De rechazo, en las sectas filosófico-religiosas, el pensamiento parece desviarse en una doble dirección: de una parte, una actitud violentamente negativa con respecto a este tiempo de la existencia humana, donde se le considera un mal del que es preciso librarse: por otra, un esfuerzo para purificar la existencia divina de todo esto que la relacione con una forma cualquiera de temporalidad, incluso cíclica. El "siempre" que define la vida de los dioses y que se expresa en la noción de el Αἰών divino, deja de evocar el perpetuo recomienzo de lo que sin cesar se restaura volviendo de nuevo sobre sí, para significar la permanencia en una identidad eternamente inmóvil.[81] La imagen del círculo, símbolo del orden temporal, adquiere entonces una significación ambigua y puede, según el caso, cargarse de valores afectivos directamente opuestos. En un sentido el κύκλος continúa siendo modelo de perfección; y el alma que, por la *anam-*

---

selva lujuriante hace brotar otras, y sobrevienen en la estación de la primavera; de igual manera ocurre con las generaciones de los hombres; la una nace, la otra se acaba..." El mismo tema, recogido por los dos Simónides y Mimnermo, reviste en ellos un carácter diferente porque está centrado, no ya sobre la sucesión de las generaciones, sino sobre lo que encierra para cada individuo, la inexorable huida del tiempo.

80. Junto al tiempo de la poesía lírica, es necesario situar el tiempo trágico. V. Goldschmidt escribe: "el tiempo trágico es lineal; todo lo que allí sucede compromete el porvenir, y lo que en ella se acaba, de desesperación o en felicidad, usurpa la eternidad..." (Le problème de la tragédie d'après Platon", *Revue des Études grecques*, 61, p. 58). Respecto al problema general de las relaciones entre imagen cíclica e imagen lineal del tiempo en los griegos, cf. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes* (París, 1953).

81 Cf. E. Benveniste, "Expression indo-européenne de l'éternité", *Bulletin de la Société de Linguistique*, 38, fasc. 1, pp. 103-113.

nesis de sus vidas anteriores, ha sabido "juntar el fin con el principio", se vuelve semejante a los astros a los que su curso circular, imagen móvil de la eternidad inmóvil, preserva por siempre de la destrucción. Sin embargo, cerrando su ciclo, el alma busca, no tanto a recomenzarle sin fin, al igual que los astros, sino a liberarse definitivamente de ello, a salir por siempre del tiempo.[82] El κύκλος sobre el cual se proyecta la nueva imagen del tiempo llega a ser el triste ciclo de necesidad y de sufrimiento, la rueda cruel de los nacimientos a la cual se quiere escapar y que figura, en las escenas infernales, como un instrumento simbólico de tortura y castigo.[83]

Estas disonancias en la representación del tiempo y la inquietud que en ciertos medios suscitan, hacen comprender mejor la significación y el alcance de los ejercicios de memoria. El esfuerzo de rememoración preconizado y exaltado en el mito no traduce el despertar de un interés por el pasado, ni un ensayo de exploración del tiempo humano. De la sucesión temporal tal como el individuo la capta en el desarrollo de su vida afectiva, tal cual la evoca según el modo de la nostalgia y del sentimiento, la *anamnesis* no se preocupa sino por escaparse de ella. Ella ensaya la transformación de este tiempo de la vida individual —tiempo sufrido, incoherente, irreversible— en un ciclo reconstruido en su totalidad. Intenta reintegrar el tiempo humano en la periodicidad cósmica y en el seno de la eternidad divina.[84]

Una orientación análoga de la memoria se manifiesta en las relaciones de la *anamnesis* con la noción de alma individual. Hemos visto que en el pitagorismo la reminiscencia de las vidas anteriores puede aparecer como un medio de conocerse a sí mismo, no en el sentido un poco banal que el oráculo de Delfos prestaba a su fórmula: no pretender igualarse a los dioses, sino dando a la máxima un alcance nuevo: saber cuál es nuestra alma, reconocer a través de la multiplicidad de sus encarnaciones sucesivas la unidad y la continuidad de su historia.[85] Sin

82. Cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 399, n. 2.

83. Cf. J. HARRISON, *op. cit.*, pp. 599 ss.; GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 208 ss.; ONIANS, *op.cit.*, p. 452

84. Se recordará la tradición pitagórica conforme a la cual la Mónada y la Década, como principios de unidad y de totalidad que presiden en la organización del cosmos, estaban identificados con *Mnemé* y *Mnemosine*; [JÁMBLICO] *Theologoumena arithmeticae*, 81, 15; PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 31; cf. A. CAMERON, *op. cit.*, p. 52; FR. CUMONT, "Un mythe pythagoricien, chez Posidonius et Philon", *Revue de Philologie*, 43 (1919), pp. 75-85.

85. Cf. DELATTE, *op. cit.*, p. 69; P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

embargo, esta *psyqué* cuyas circunstancias constituyen para cada hombre la trama de su destino individual, se presenta bajo la forma de un *daimon*, de un ser sobrenatural que lleva en nosotros una existencia independiente. Si ella se opone de ahora en adelante a la vida del cuerpo, si ella es tanto más pura cuanto que está más separada de él, la *psyqué* no se confunde sin embargo con la vida psíquica. Empédocles distingue claramente las sensaciones, el pensamiento, incluso la razón —todas las formas del conocimiento humano— del *daimon* que habita en nuestro interior.[86] La individualización de este *daimon*, unido a un ser humano particular que descubre en él su propio destino, no modifica su carácter de poder misterioso, extraño al hombre, de realidad presente en el seno de toda la naturaleza, en el viento, en los animales, en las plantas, tanto como en el hombre.

La reminiscencia de las encarnaciones que ha conocido en otro tiempo el *daimon* de nuestra alma, arroja, de esta forma, un puente entre nuestra existencia de hombres y el resto del universo; confiere a la antigua imagen de un mundo lleno de almas y de hálitos, un parentesco y una circulación incesante entre todos los seres de la naturaleza, el valor de una experiencia que el individuo es capaz de vivir a su nivel. Se comprende en qué sentido y con qué reservas se puede reconocer en los ejercicios de memoria el esfuerzo del individuo para conocerse a través de su *psyqué*. No se trata para un sujeto de captarse a sí mismo en su pasado personal, de volverse a encontrar en la continuidad de una vida interior que le diferencia de todas las otras criaturas; se trata de situarse dentro del cuadro de un orden general, de restablecer en todos los planos la continuidad entre sí y el mundo, religando sistemáticamente la vida presente al conjunto de los tiempos, la existencia humana a la naturaleza entera, el destino del individuo a la totalidad del ser, la parte al todo.

De todos estos testimonios sobre la divinización de la memoria, destacaremos el valor eminente concedido a esta función, la importancia del papel que le es atribuido, que no han conducido a un esfuerzo de exploración del pasado ni a la construcción de una arquitectura del tiempo. Allí donde la memoria es objeto de veneración, se exalta en ella, bien la fuente del saber en general, de la omnisciencia, bien el instrumento de una liberación con respecto al tiempo. En ningún lugar aparece ligada

86. Cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 413 ss.; ROSTAGNI, *op. cit.*, p. 100 ss.

a la elaboración de una perspectiva propiamente temporal. Tampoco está en relación con la categoría del yo. Memoria completamente impersonal, la *Mnemosyne* que preside en la inspiración poética no tiene que ver con el pasado del individuo; en cuanto a ésta que, en los medios de sectas, responde a la necesidad nueva de una salvación individual, tampoco está orientada hacia el conocimiento de sí, en el sentido que nosotros lo entendemos, sino hacia una ascesis purificadora que transfigura al individuo y le eleva al rango de los dioses.

Salida del tiempo, unión con la divinidad: estos dos rasgos de la memoria mítica volvemos a encontrarlos en la teoría platónica de la *anamnesis*. En Platón, el recuerdo ya no versa sobre el pasado primordial ni sobre las vidas anteriores; tiene por objeto las verdades cuyo conjunto constituye lo real. *Mnemosyne*, poder sobrenatural, se ha interiorizado para llegar a constituir en el hombre la misma facultad de conocer. Instrumento en otro tiempo de ascesis mística, el esfuerzo de rememoración viene ahora a confundirse con la búsqueda de lo verdadero.[87] Esta identificación tiene su contrapartida: para Platón, saber no es otra cosa que acordarse, es decir, escapar al tiempo de la vida presente, huir lejos de aquí abajo, retornar a la patria divina de nuestra alma, reunirse con el "mundo de las Ideas" que se contrapone al mundo terrestre como este más allá con el cual *Mnemosyne* establecía la comunicación.

En la teoría de Platón, el pensamiento mítico se perpetúa tanto como se transforma. La *anamnesis* no tiene allí por función reconstruir y ordenar el pasado; no se ocupa de una cronología de los acontecimientos, revela el Ser inmutable y eterno.[88] La memoria no es "pensamiento del tiempo", es evasión fuera de él. No tiene como objetivo elaborar una historia indi-

87. L. ROBIN ha demostrado que la teoría de la *anamnesis* responde, en Platón, a nuevos problemas propiamente filosóficos; cf. "Sur la doctrine de la réminiscence", *Revue des Études grecques*, 32 (1919), pp. 451-461.

88. Aun cuando es verdad que la *anamnesis* se produce en el tiempo (cf. L. ROBIN, *op. cit.*, p. 259, y *El Banquete*, 208 *a*) no es menos verdad que ella tiene como objeto una realidad de orden intemporal, y cuya contemplación le ha sido concedida al alma fuera del tiempo de la vida humana (*Menón*, 86 *ab; Fedón*, 72 *e*, 75 *b* ss., 76 *a*). Podemos tener una *mnemé* de la sucesión de los acontecimientos que constituyen nuestra vida presente, pero ya no se trataría de un verdadero conocimiento (*República*, VII, 516 *cd; Gorgias*, 501 *a*). No obstante ver *Filebo*, 34 *b*, donde *mnemé* y *anamnesis* parecen más bien oponerse como lo virtual a lo actual, y *Las Leyes*, V, 732 *b* que dan a *anamnesis* una significación más psicológica que ontológica.

vidual en la cual se atestiguaría la unicidad del yo; quiere realizar la unión del alma con lo divino.

La persistencia, en el platonismo, de la perspectiva mítica respecto a la memoria, constituye un fenómeno tanto más sorprendente cuanto que Platón ha transformado muy profundamente la concepción de la *psyqué* humana y ha aproximado el alma del "hombre interior".[89] El alma ya no representa en nosotros un ser espiritual extraño, es nuestro ser espiritual. El alma de Sócrates es el mismo Sócrates, el individuo Sócrates de quien Platón traza, en su singularidad, el retrato.[90] Sin embargo, la *psyqué* permanece todavía distinta. Por una parte, ella no se confunde enteramente con nuestro ser interior puesto que también puede encarnarse en otro hombre —o en el cuerpo de un animal; por otra parte, no es verdaderamente ella misma sino después de nuestra muerte, cuando ya no somos, o en estos breves momentos —goce anticipado de la muerte— en los que ella ha cortado sus lazos con nuestras funciones orgánicas y sensibles y en los que ha llegado a ser puro pensamiento. Para retomar la fórmula chocante de Maurice Halbwachs, la *psyqué* no es en Platón ni la vida ni las funciones psíquicas, sino su calco, al igual que en Homero era la copia del cuerpo.[91] Este "doble espiritual" que se libera después de la muerte del hombre interior y le sobrevive, permanece para Platón como para los pitagóricos y Empédocles, un *daimon*, un principio divino cuya función es la de ligar directamente nuestro destino individual al orden cósmico. Cada alma inmortal está, en efecto, ligada a un astro, astro al que la ha asignado el Demiurgo, y hacia el cual ella retorna cuando se ha purificado mediante la reminiscencia.[93]

El alma define, en cada individuo, lo que él es verdaderamente. Pero al mismo tiempo, el número de almas, igual al de los astros, permanece siempre el mismo, sin aumentar ni disminuir nunca, a despecho de la renovación incesante de las generaciones humanas.[94] En un pasaje del *Fedón*, Platón justifica esta fijeza del número de almas mediante una argumentación que

89. *Rep.*, 589 *a*; *Alcibíades*, 130 *c*; cf. V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon* (París, 1949), p. 68.
90. *Fedón*, 115 *c* ss.
91. Maurice HALBWACHS, "La représentation de l'âme chez les Grecs. Le double corporel et le double spirituel", *Revue de Métaphisique et de Morale* (1930), pp. 493-535.
92. *Timeo*, 90 *a* y 90 *c*.
93. *Timeo*, 41 *d-e*; *Fedro*, 248 *a-c* y 249 *a*.
94. *República*, 611 *a*; *Timeo*, 41 *d*.

esclarece, en su sistema, el equilibrio entre alma, tiempo y meroria.[95] Si cada individuo, naciendo, trajera consigo un alma nueva en lugar de hacer renacer, para un nuevo ciclo, el alma de un muerto, no existiría para los hombres otro tiempo que no fuera el tiempo lineal que avanza sin retorno del nacimiento a la muerte y el cual, expresando para Platón el puro desorden, lleva al caos.[96] Por el contrario, un número fijo de almas —como existe en la naturaleza un número fijo de astros, un número fijo de hogares en la ciudad—,[97] implica para la vida humana un curso circular que permite integrarla en el orden de un tiempo cíclico, que abarca la naturaleza, la sociedad, la existencia individual.

La memoria platónica ha perdido su aspecto mítico: la *anamnesis* ya no trae consigo del más allá —en esta nueva valoración— el recuerdo de las vidas anteriores. Pero conserva en sus relaciones con la categoría de tiempo y la noción de alma una función análoga a la que era exaltada en el mito. No busca hacer del pasado, como tal, un objeto de conocimiento. No se propone organizar la experiencia temporal; ella quiere sobrepasarla. Se hace el instrumento de una lucha contra el tiempo humano, que se descubre como un puro flujo, como el dominio heraclitiano del πάντα ῥέει. Ella se opone a la conquista, a través de la *anamnesis*, de un saber capaz de transformar la existencia humana, relacionándola con el orden cósmico y con la inmutabilidad divina. En el momento en que se afirma la preocupación de la salvación individual, el hombre busca el camino de ella en su integración al todo. Lo que él espera de la memoria, no es la conciencia de su pasado sino el medio de escapar al tiempo y reunirse otra vez con la divinidad.

De nuestro análisis de los mitos de la memoria y de lo que subsiste de ello en los inicios de la filosofía griega, se desprende una conclusión: no existe una conexión necesaria entre el desarrollo de la memoria y el progreso de la conciencia del

95. *Fedón,* 72 *ab.*
96. Los vivos, escribe Platón, no provienen en menor medida de los muertos, que los muertos de los vivos. Si no existiera esta perpetua compensación circular y "si por el contrario, la generación siguiese una línea recta que fuera de uno de los contrarios al que se halla enfrente (es decir, que fuera exclusivamente en el sentido de la vida hacia la muerte), si luego no retornase hacia el otro y no diera la vuelta", el mundo se encaminaría hacia el caos y la muerte: *Fedón,* 72 *bc.*
97. *Leyes,* 737 *c* ss.; 740 *c* ss.; cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.,* pp. 117-118.

pasado. La memoria se manifiesta anterior a la conciencia del pasado y al interés por el pasado como tal. Se percibe en el alba de la civilización griega como una especie de embriaguez delante del poder de la memoria pero se trata de una memoria de distinta orientación a la que se concibe actualmente y que responde a unos fines diferentes.

Esta imagen de la memoria que reflejan los mitos, esta función que le asignan, no son gratuitas. Ellas están ligadas, lo hemos visto, a técnicas de rememoración muy particulares, practicadas en el interior de grupos cerrados por fines que les son propios: en las comunidades de aedos, ellas forman parte del aprendizaje de la inspiración poética y de la "videncia" que ella procura; en los medios de los magos, ellas preparan una conquista del éxtasis adivinatorio; en las sectas religiosas o filosóficas se insertan dentro de los ejercicios espirituales de purificación y de salvación.

Fuera del marco institucional y del contexto mental del que ellas son solidarias, estas conductas memorísticas pierden su significación y devienen sin objeto. Ya no tienen lugar en nuestra organización actual de la memoria puesto que su función está dirigida hacia el conocimiento del pasado individual del hombre.

De estas formas arcaicas de la memoria a la memoria tal como hoy se concibe, la distancia es grande. Para recorrerla no basta que desaparezcan las antiguas técnicas de rememoración, es preciso que se elaboren los instrumentos mentales que permitan un conocimiento preciso del pasado, una señalización cronológica estricta, una rigurosa puesta en orden del tiempo. Por falta de haber forjado estos nuevos instrumentos, la civilización griega ya no concederá a la memoria, a partir del momento que la haya despojado de sus virtudes míticas, sino un puesto secundario. En la medida misma en la que se precisaren las relaciones de la memoria con el tiempo y el pasado, esta función perderá el prestigio del que estaba aureolada al principio.[98]

98. Por carencia de documentos no podemos sino plantear el problema del puesto de la mnemotécnica en la enseñanza de Hippias. Sin embargo, debe reconocerse un nexo entre el método mnemotécnico del sofista y su ideal enciclopédico de polimatía, su pretensión al saber universal (cf. PLATÓN, *Hippias Menor*, 368 *b* ss.) desde entonces estaríamos tentados de ver en la mnemotécnica de Hippias como la transformación y la laicización del poder de omnisciencia tradicionalmente vinculado a *Mnemosyne*. La omnisciencia que la divinidad proporcionaba al aedo bajo la forma de una visión inspirada, Hippias se vanagloria de poseerla él mismo y de procurarla a sus discípulos, gracias a técnicas de rememoración que tienen en

En Aristóteles, por ejemplo, la memoria, μνήμη, y la reminiscencia, ἀνάμνησις, están diferenciadas, siendo la primera el simple poder de conservación del pasado, la segunda su llamamiento voluntario efectivo.[99] Pero la una y la otra aparecen necesariamente ligadas al pasado; están condicionadas por un lapso de tiempo; implican una distancia temporal, la distinción de un anterior y un posterior.[100] En consecuencia, según Aristóteles, se trata del mismo órgano mediante el cual nos acordamos y por el cual percibimos el tiempo.[101] La memoria no pertenece, pues, a la facultad de pensar sino "por accidente". Su ligazón con la facultad sensible es lo que explica que fuera del hombre un gran número de otros animales posean la *mneme*.[102]

No teniendo ya por objeto al ser, sino las determinaciones del tiempo, la memoria se encuentra de este modo desplazada del puesto que ocupaba en la cima de la jerarquía de las facultades. Ya no es sino un πάθος del alma que, por su unión con el cuerpo, está sumergida en el flujo temporal. Entre la intelección, νόησις, y la percepción del tiempo existe una incompatibilidad radical que separa la memoria de la parte intelectual del alma y la arrastra al nivel de su parte sensible.

En Aristóteles ya nada recuerda al *Mnemosyne* mítica, ni los ejercicios de rememoración destinados a liberar del tiempo y a abrir el camino hacia la inmortalidad. La memoria aparece ahora incluida en el tiempo, pero en un tiempo que todavía permanece, para Aristóteles, rebelde a la inteligibilidad. Función del tiempo, la memoria ya no puede pretender revelar el ser y lo verdadero; pero tampoco puede asegurar, en lo que respecta al pasado, un verdadero conocimiento; en nosotros es menos la

---

adelante un carácter puramente positivo y que pueden ser objeto de enseñanza (cf. *Hippias Mayor*, 285 *d*). Por lo demás, Hippias no hace sino seguir el camino abierto, antes que él, por un poeta. En efecto, es al poeta lírico Simónides a quien los griegos remontaban el origen de la *tecné mnemoniké* (SUIDAS, *Lexicon*: Simonides, LONGIN, *Rhet.*, I, 2, 201; CICERÓN, *De fin.*, II, 32). Se observarán, en Simónides, dos rasgos capaces de esclarecer esta laicización de las técnicas de la memoria, y el momento en que se produce: 1.° Simónides habría perfeccionado el alfabeto e inventado nuevas letras que permitirían una mejor anotación escrita; 2.° el primero que practica la poesía como un oficio y que se habría hecho pagar por dinero sus poemas.

99. ARISTÓTELES, *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, 449 *b* 6 y 451 *a* 20.

100. *Ibid.*, 449 *b* 14; *b* 27; 450 *a* 20; 451 *a* 29; 452 *b* 8 ss.

101. 449 *b* 29.

102. 450 *a* 13 ss.

fuente de un saber auténtico que el signo de nuestra deficiencia: refleja las insuficiencias de la condición mortal, nuestra incapacidad para ser inteligencia pura.

EL RÍO "AMELES" Y LA "MELETÉ THANATOU" [1]

La *República* finaliza con la evocación de un paisaje infernal: al término de su viaje al más allá, Er el Panfilia descubre la llanura en la que, en medio de un calor sofocante, las almas habitan como última etapa antes de ser enviadas de nuevo a la tierra para una nueva encarnación. La descripción está de acuerdo con toda una tradición en la que Platón se inspira muy directamente: él no ha inventado ni la llanura desecada del Olvido, Leteo, ni las almas sedientas, ni el agua fresca que se desliza de una fuente de poderes sobrenaturales. Sin embargo, el nombre de *Ameles*, que Platón ha dado al río subterráneo a donde las almas vienen a beber y donde pierden todo recuerdo, no vuelve a encontrarse, a nuestro entender, en ninguna otra descripción del mundo de los muertos anterior a la *República*. ¿Cuál es la significación exacta de este término? ¿Cómo se justifica su presencia en el relato platónico? ¿Qué afinidad une al río *Ameles* de la *República* con la fuente del Olvido que figura en la literatura mística,[2] y de la que el alma debe saber desviarse para beber en el lago de Memoria el agua que, al mismo tiempo que la libera de la rueda de nacimientos, le proporciona la gracia de una inmortalidad bienaventurada en compañía de los héroes y los dioses?

Traduciendo *Ameles* por *Sin-preocupación*, Leon Robin parece que no admite entre *ameleia* y *leteo* sino una relación bastante superficial: si el olvido sumerge las almas que han bebido sin medida en el río *Ameles*, es que en ellas ha desaparecido toda "inquietud".[3] Contentas de ahora en adelante de su vida terrestre, dichosas en la prisión donde han sido arrojadas, no desean absolutamente nada del más allá, y se satisfacen de una ignorancia de la que ya no tienen incluso conciencia. En el

1. *Revue philosophique* (1960), pp. 163-179.
2. Cf. H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7.ª ed., t. I, pp. 15 ss.
3. "Inquietud moral —escribe L. ROBIN— o inquietud intelectual que provoca la reminiscencia, impresión de deficiencia que hace nacer el amor". Cf. PLATÓN, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade (París, 1940), I, p. 1376.

marco del pensamiento platónico donde nos es preciso situarla, la *ameleia* se definiría, de esta forma, como lo contrario de esta inquietud espiritual, de esta turbación del alma que el filósofo, a imitación de Sócrates, tiene por misión suscitar.

No es seguro, sin embargo, que el sentido del término sea éste. Uno puede preguntarse si la relación entre la llanura del *Leteo* y el río *Ameles* no es más directa y si, sobre este punto todavía, Platón no ha hecho tanto innovar como recoger y transponer una tradición que asociaba muy estrechamente los temas de la *Meleté* y de la *ameleia* a los *mitos* de Memoria y de Olvido.[4]

Pausanias nos revela los nombres que habrían llevado, conforme a la tradición más antigua, las musas del Helicón, en el tiempo que éstas no eran sino tres. Se las llamaba: *Meleté, Mneme, Aoidé*: Ejercicio, Memoria y Canto.[5] Se sabe el patronazgo que *Mnemosyne*, madre de las musas, ha ejercido sobre la función poética y el lugar que ocupaba en las comunidades de aedos mediante los ejercicios de memoria que preparaban esta "visión inspirada" que exige, en la poesía oral, una forma de composición que vincula el recitado a la improvisación.[6] Nadie se extrañará, pues, de ver asociadas al canto, dentro de la denominación de las musas, la memoria y una *meleté* en la que nos es necesario reconocer la práctica de un ejercicio mental, de una disciplina de memoria necesaria para el aprendizaje de la técnica poética. Esta *meleté* volvemos a encontrarla, ligada siempre al culto de las musas,[7] en las comunidades del tipo de la secta pitagórica, donde se elabora el pensamiento filosófico.

En este nuevo medio ha adquirido un valor más extenso: ya no está limitada simplemente a la conquista de un saber particular; forma la excelencia humana en general, la *areté*. Ha tomado un doble carácter: en el plan individual es una *askesis* que proporciona la salvación mediante la purificación del alma; en el plano de la ciudad, una *paideia* que forma a la juventud en

4. Sobre estos mitos, cf. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed., pp. 241 ss., y *supra*, pp. 51-78.

5. PAUSANIAS, IX, 29, 2-3. Agradecemos a M. Detienne el que haya llamado nuestra atención sobre este texto de Pausanias. Cf. B. A. VAN GRONINGEN, "Les trois Muses de l'Hélicon", *L'Antiquité classique* (1948), pp. 287-296.

6. *Supra*, pp. 64 ss.

7. Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1936).

la virtud, y que prepara a los más dignos en el ejercicio de una soberanía conforme a la justicia. Esta doble orientación relaciona la "disciplina" filosófica, de una parte, con la regla de vida religiosa ensalzada en las sectas místicas, las cuales no se preocupan sino de la salvación individual e ignoran el dominio político[8] y, de otra parte, con la educación colectiva, esencialmente fundada sobre las pruebas y los ejercicios militares, αἱ τῶν πολεμικῶν μελέται,[9] que, en las sociedades guerreras de Grecia, han constituido un primer sistema de educación que intentaba seleccionar a los jóvenes en vista a su habilitación al poder.[10] Sin embargo, lo que caracteriza la *meleté* filosófica, es que tanto en la observancia ritual como en el ejercicio militar, un entrenamiento propiamente intelectual substituye a una educación mental que hace sobre todo hincapié —como es el caso de la *meleté* poética— en una disciplina de la memoria. Virtud viril, la *meleté* filosófica, como la *meleté* guerrera, implica energía sostenida, constante atención, *epimeleia*, duro esfuerzo, *ponos*.[11] En una representación de la *areté* que ha llegado a ser tradicional y cuyo eco se encuentra en el mito de Hércules en la encrucijada del Vicio y de la Virtud, se opone al descanso, a la falta de entrenamiento, *ameleia* y *ameletesia*, a la pereza, *argia*, a la blandura, *malaquia*, al placer, *hedoné*.[12] Pero ejercicios y disciplina se aplican al alma y a la inteligencia, no al cuerpo. Precisando aún más, para retomar las mismas expresiones de Jámblico que define la *askesis* pitagórica, se trata de una γυμνασία καὶ ἐπιμέλεια μνήμης, de un ejercicio y de un entrenamiento de la memoria.[13] En dos ocasiones, Jámblico subraya el valor eminente que reviste, a los ojos de los pitagóricos, para

8. Hay una analogía sorprendente entre el pensamiento religioso de las sectas y la reflexión filosófica. Pero existe una diferencia esencial: la "sabiduría" del filósofo pretende regular el orden en la ciudad, mientras que al espíritu de las sectas toda preocupación de organización política permanece extraña.

9. TUCÍDIDES, II, 39; PLATÓN, *Las Leyes*, IX, 865 *a*.

10. En la *paideia* lacedemonia, escribe TUCÍDIDES, el ἀνδρεῖον es conseguido, en los νέοι, mediante una ἐπιτόνῳ ἀσκήσει, una πόνων μελέτῃ *(ibid)*.

11. Sobre la oposición, en el seno de una concepción de la virtud fuertemente teñida de espíritu militar, entre la *ameleia* de una parte, y de la otra la *meleté* asociada con la *epimeleia*, cf. JENOFONTE, *Económica*, especialmente XII, 6 ss.; XX, 3 ss.

12. Cf. Charles-PICARD, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, XLII (1953), pp. 10-41. *Ameleia* está relacionado con *malaquía* en TUCÍDIDES, I, 122, 4; con *argía* en PLATÓN, *Rep.*, 431 *d*.

13. JÁMBLICO, *V. P.*, 164.

conquistar la sabiduría, el esfuerzo de rememoración. Primeramente, él presenta la *anamnesis* de las vidas anteriores, de la que la leyenda atribuía este poder a Pitágoras, como la fuente y el principio de su enseñanza.[14] Un poco más adelante, recuerda que los pitagóricos tenían la obligación de retener todo en la memoria, de no olvidar nada de lo que habían aprendido, visto o entendido y da al examen cotidiano de conciencia, que era obligatorio en la secta, el alcance de un ejercicio mnemotécnico.[15]

Sobre este examen de conciencia los *Versos Dorados* suministran interesantes precisiones: no es preciso ceder a la dulzura del sueño durante la noche, sino, antes de dormirse enumerar todas las acciones realizadas durante la jornada, comenzando por la primera y recorriéndolas todas hasta el fin.[16] Empresa difícil, a la que el discípulo es invitado en estos términos: "Ταῦτα πόνει, ταῦτ' ἐκμελέτα: te es necesario hacer este esfuerzo, cumplir este ejercicio". El texto prosigue: "te es necesario amarlo, y él te conducirá tras las huellas de la divina virtud...; [17] ya no esperarás lo inesperable y nada te será ocultado, μήτε τι λήθειν".

En su comentario, Hiérocles señala que el poeta nos exhorta a hacer nuestro examen abarcando todos los actos del día, comprendidos los más ínfimos, recorriendo de los primeros a los últimos, en orden, sin omitir ninguno de los intermedios: se debe, dice Hiérocles, a que esta *anamnesis* de los acontecimientos de la vida diaria constituye un ejercicio apropiado para traernos a la memoria nuestras vidas anteriores, una μελέτη τῶν προβεβιωμένων ἀναπολήσεως. Prosiguiendo su glosa, Hiérocles hace descansar la ἄσκησις τῆς ἀρετῆς de los pitagóricos sobre tres potencias, *dynameis*, del alma: el *ponos*, la *meleté*, el *eros* —siendo definida la *meleté* como una disciplina impuesta a la parte racional del alma, ésta cuya función es la de *noein*. En su diálogo sobre la *Educación de los niños*, Plutarco es también impulsado a insistir sobre la importancia de la *meleté*, asociada al *ponos*, en la *paideia*.[18] El pasaje tiene valor polémico: Plutarco combate a aquellos que, en la *areté*, conceden una preeminencia

14. *Ibid.*, 63.
15. *Ibid.*, 164 y 165.
16. Μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι πρὶν τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν: versos 40-41, ed. P. C. Van der Horst (Leyde, 1932).
17. Τῆς θείης ἀρετῆς εἰς ἴχνια: cf. PROCLO, *Himno a las musas*, 6-7: Las Musas nos enseñan a apresurarnos para encontrar de nuevo el camino, ἴχνος, sobre el mar profundo del olvido, ὑπὲρ βαθυχεύμονα λήθην.
18. PLUTARCO, *De la educación de los niños*, 2, *a-c*.

mayor a la naturaleza que al estudio y al ejercicio: se imaginan que un mal temperamento no puede ser reeducado por una μελέτη ὀρθὴ πρὸς ἀρετήν; cosa en la que se equivocan rotundamente: la *amelcia* arruina la mejor alma como lo hace con la mejor tierra y con el cuerpo más robusto; pero la *epimeleia* y el *ponos* son cosas fecundas y productivas; merced a ellas, lo que era contrario a la naturaleza acaba por triunfar sobre lo que era según la naturaleza: "incluso las cosas fáciles abandonan a quienes no se ejercitan, mientras que las difíciles son obtenidas a fuerza de esmerados cuidados".[19]

Es la banalidad del texto de Plutarco lo que despierta su interés. Plutarco desarrolla un lugar común que se relaciona con el tema, muy a menudo discutido, de las respectivas ventajas de la naturaleza y del estudio. Por lo tanto, con relación a este problema una línea de demarcación ha debido dibujarse muy pronto, oponiendo los filósofos a los medios tradicionales de la poesía. Los poetas —no solamente Píndaro, sino ya Homero— ponen el acento sobre los dones personales y sobre la inspiración en detrimento del aprendizaje y del estudio. En cambio, un Epicarmo, de quien se conocen sus lazos con el pensamiento pitagórico, sostiene el punto de vista opuesto en una sentencia de la que el texto de Plutarco aparece como el comentario: "ἁ δὲ μελέτα φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται, φίλοι". El ejercicio da algo más que un natural bueno.[20] Este elogio de la *meleté* y de sus frutos corre parejo, en Epicarmo, con una exaltación del *ponos*, una puesta en guardia contra los peligros de la molicie, *malaquia*, y de los placeres.[21]

Parecerá tanto más legítimo pensar aquí en temas de inspiración pitagórica cuanto que, en Plutarco, el diálogo se prosigue con un parágrafo cuyo equivalente exacto se encuentra en el discurso de Pitágoras a la juventud tal como Jámblico lo presenta. Todos los bienes, escribe Plutarco, son para el hombre inestables e inconstantes; solamente la *paidea* constituye una adquisición definitiva que permanece en nosotros "inmortal y divina", puesto que sólo el espíritu se refuerza envejeciendo y el tiempo que destruye y dispersa todas las cosas añade a la edad madura la sabiduría.[22] La misma oposición entre bienes eternos y bienes fugaces se vuelve a encontrar en Jámblico: ha-

19. Καὶ τὰ μὲν ῥᾴδια τοὺς ἀμελοῦντας φεύγει, τὰ δὲ χαλεπὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἁλίσκεται.
20. H. Diels, *op. cit.*, t. I, p. 203, 10.
21. Id., *ibid.*, t. I, p. 203, 18-21 y p. 204, 16 ss.
22. Plutarco, *De la educación de los niños*, 5 *d*.

ciendo el elogio, delante de los *néoi*, de la *paideia*, Pitágoras habría comparado los bienes corporales y la *epimeleia* del cuerpo a los malos amigos que nos abandonan a la primera ocasión; por el contrario, los frutos de la *paideia* duran hasta la muerte e incluso proporcionan a algunos, más allá de la muerte, una gloria eterna. Mientras que los otros bienes, para ser transmitidos, deben ser abandonados al mismo tiempo, por quien los posee, la *paideia* no se agota intercambiándose; ella es, de todas las cosas humanas, la única que puede ser definitivamente adquirida y conservada: κτήσασθαι.[23]

Según Plutarco, quien concluye esta parte de su exposición presentando la memoria como la despensa, ταμιεῖον, de la *paideia*, e indicando que si se ha hecho de *Mnemosyne* la madre de las musas se debe a que no existe nada en el mundo susceptible, como ella, de γεννᾶν καὶ τρέφειν,[24] de hacer crecer y alimentar, este tema de un bien susceptible de ser "atesorado", a pesar del flujo destructor del tiempo, se encuentra ligado a la concepción que hace del esfuerzo de memoria la base de la disciplina intelectual. Esta imagen de una Memoria, inagotable granero de sabiduría, que desafía la espera del tiempo y donde el alma extrae su alimento de inmortalidad, se la imaginaría nacida de la fantasía de Plutarco si no se la volviera a encontrar en Empédocles en un contexto que recuerda directamente los temas platónicos de la *anamnesis*, de la *leté* y de la *ameleia*. "Dichoso —proclama Empédocles— quien ha adquirido, ἐκτήσατο, la riqueza de *prapides* divinos." [25] *Ólbios, Ploutos, Ektésato*, términos asociados a la idea de lo divino. no podían dejar de evocar en el espíritu de un griego la figura de Zeus que lleva el triple epíteto de *Ktésios, Plousios* y *Ólbios*,[26] y quien, precisamente en la despensa, reina [27] bajo la forma de un recipiente, ἀγγεῖον, de un pequeño tonel, καδίσκος, siempre lleno de *ambrosía*, licor de inmortalidad.[28] Símbolo de salud y de abundancia inalterables, el tonelillo de *Zeus Ktésios* vigila sobre los bienes domésticos y conserva intactas todas las

23. JÁMBLICO, *V. P.*, 42-43.
24. PLUTARCO, *op. cit.*, 9 *c*.
25. Ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 365, 5 ss.
26. Cf. FARNELL, *Cults of the Greek States* (Oxford, 1896), I, p. 55.
27. HARPOCR., s. v. κτησίου Διός, que cita a Hypérides y Menandro (pp. 184-185, Dindorf): κτήσιον Δία ἐν τοῖς ταμιείοις ἱδρύοντο.
28. ATENEO, 473 *b*: καδίσκος ἀγγεῖόν ἐστι ἐν ᾧ κτησίους Δίας ἐγκαθιδρύουσιν...

riquezas de la casa. Así pues, este vasto "tesoro" de *prapides*, un hombre divino lo habría, según Empédocles, poseído, en quien los antiguos han podido reconocer a Pitágoras y su poder de conservar en la memoria, sin olvidar nada, el recuerdo de todos los acontecimientos de sus vidas anteriores: "Este hombre —nos dice en efecto Empédocles—, cuando ponía en tensión sus *prapides*,[29] distinguía fácilmente cada una de las cosas que pertenecen a diez e incluso a veinte vidas humanas".

Siguiendo a Louis Gernet,[30] hemos insistido sobre lo que deja adivinar de prácticas y de creencias antiguas este texto de Empédocles que se sirve, para designar la inteligencia, del término arcaico de *prapides*, que significaba originalmente el diafragma. En el empleo de una fórmula como "tensión del diafragma" hemos creído reconocer el recuerdo de una disciplina de tipo yoga, apoyada sin duda sobre una técnica de control del soplo respiratorio; de esta forma se explicaría el extraño privilegio, atribuido a los magos por la leyenda, de poder a voluntad dejar libre su *psyqué*, de hacerle abandonar el cuerpo que yace sin respiración y sin vida en un sueño cataléptico para un viaje en el más allá del que ella trae consigo, como el alma de Epiménides, el conocimiento del pasado. Bajo la influencia de las preocupaciones y de las nuevas ideas que aparecen en las comunidades filosóficas, esta disciplina de éxtasis se habría transformado en un entrenamiento espiritual, una *meleté* que enlaza estrechamente el esfuerzo de rememoración llevado tan lejos como es posible respecto a las existencias anteriores, la purificación del alma y su separación del cuerpo, la evasión del flujo temporal por el acceso a una verdad perfectamente estable. ¿Acaso no es un entrenamiento de este tipo el que Platón evoca, en el *Fedón*, antes de exponer su teoría de la *anamnesis*, cuando define la filosofía, conforme a lo que él llama una muy antigua tradición, como una *meleté thanatou*,[31] una disciplina o un ejercicio de muerte, que consiste en purificar el alma, concentrándola, recogiéndola sobre ella misma a partir de todos los puntos del cuerpo, de forma que así reconcentrada y aislada, pueda desligarse del cuerpo y evadirse de él? Purificación, concentración, separación del alma: términos que significan también para

29. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 364, 4: Ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν. Cf. JÁMBLICO, *V. P.*, 67 y DIÓGENES LAERCIO, VIII, 54.
30. L. GERNET, "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'enseignement public au Maroc* (1945), n.° 183, p. 8; cf. *supra*, p. 105.
31. *Fedón*, 67 *e* y 81 *a*.

Platón rememoración, *anamnesis*. La *meleté thanatou* conserva el carácter de una *meleté mnemes*, como lo atestigua el texto del *Fedro* donde Platón, deplorando la invención de la escritura, indica que substituyendo el esfuerzo propio de la rememoración por la confianza en impresiones exteriores al espíritu, ella permitirá introducirse al olvido dentro del alma por *ameletesia mnemes*, por la ausencia de ejercitación de la memoria.[33] Por lo demás, es así como Proclo en su comentario interpreta la *ameleia*: "el alma que ha bebido sin medida en el Ameles —escribe— olvida todo lo referente a las vidas anteriores, porque transformada en enamorada del devenir cesa de recordar los principios inmutables y los olvida, δι' ἀμελετησίαν καὶ ἀργίαν". Y añade: "tenemos, en efecto, necesidad de un ejercicio que nos renueve sin cesar la memoria de lo que hemos conocido: δεῖ γὰρ τῆς μελέτης ἀνανεούσης ἡμῖν ἀεὶ τὴν μνήμην ὧν ἔγνωμεν".[34] Bien entendido, en la perspectiva de Platón, este ejercicio de muerte es de hecho una disciplina de inmortalidad: liberándose de un cuerpo al que Platón aplica las mismas imágenes de flujo y de corriente que al devenir,[35] el alma emerge del río del tiempo para conquistar una existencia inmutable y permanente, próxima de lo divino tanto como le está permitido al hombre. En este sentido, la *anamnesis* platónica, por medio de los ejercicios de memoria del pitagorismo, prolonga el viejo tema mítico de *Mnemosyne*, manantial inagotable de vida, fuente de inmortalidad. Y cuando Platón hace figurar, en la llanura de *Leteo*, un río *Ameles* "del que ningún recipiente puede retener el agua, ἀγγεῖον οὐδὲν τὸ ὕδωρ στέγει", permanece fiel a la interpretación que se había dado de los mitos de memoria y de olvido entre los círculos filosóficos de la Magna Grecia.

En efecto, si nada puede retener este agua, se debe a que

32. *Ibid.*, 67 *c;* cf. también 65 *c*, 70 *a*, 81 *e* y *c*, 83 *a*. Es el mismo ejercicio de "concentración", en sentido propio, que volvemos a encontrar en Porfirio, *Carta a Marcela*, 10: Si tú te ejercitas en entrar en ti mismo reuniendo fuera del cuerpo todos tus miembros espirituales dispersos y reducidos a una multitud de parcelas cortadas, en una unidad que gozaba hasta entonces de toda la amplitud de su fuerza (la traducción española está tomada de la traducción francesa que hace Festugière). El texto griego dice: εἰ μελετώης εἰς ἑαυτὴν ἀναβαίνειν, συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδαθέντα μέλη... Cf. igualmente Porfirio, *Sentencias*, 34.

33. *Fedro*, 275 *a;* cf. también *El Teeteto*, 153 *b*.

34. Proclo, *In Plat. Remp.*, p. 349 ed. W. Kroll.

35. Cf. Harold W. Miller, "Flux of Body in Plato's Timaeus", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, LXXXVIII (1957), pp. 103-113.

hecha para deslizarse siempre, huye, φεύγει, se escapa de todos los recipientes en los cuales se la echa, semejante a los humanos que abandonan, según Pitágoras, los bienes corporales, de igual manera que en ellos se disipa esta *epimeleia* del cuerpo —es decir esta *ameleia* del alma— a la que el sabio oponía lo adquirido obtenido definitivamente por la *meleté mnemes* sobre la cual reposa su *paideia*. Ciertamente, en Platón, el río *Ameles* ha adquirido una significación propiamente metafísica: además del debilitamiento de un alma que se abandona al capricho del placer en lugar de imponerse la dura disciplina de la memoria, el río simboliza en él, como señala Proclo, el flujo y el reflujo sin fin del devenir del que ningún recipiente, nigún ser, puede retener el terrible derramamiento, τὴν δεινὴν ἐκροήν.[36] Sin embargo, ya el pitagórico Parón, según el testimonio de Aristóteles, había asociado íntimamente el *Leteo* al tiempo y, reprobando a estos que hacen de *Cronos* una divinidad muy sabia, él la había, por el contrario, proclamado la fuente de toda ignorancia.[37]

Pero quizá se puede precisar más los orígenes de la imagen mítica del río *Ameles*. Esta agua que ningún recipiente puede contener recuerda los *amyetoi* del *Gorgias*, cuyos recipientes completamente agujereados no pueden tampoco retener el agua que se escapa a medida que ellos la sacan.[38] Estos recipientes cribados de agujeros son, nos dice Sócrates, las almas de estos desgraciados que, por olvido y por falta de fe, *pistis*, no pueden conservar nada. Y él añade que, de acuerdo con el autor del mito, itálico o siciliano, los *pithoi* designan la parte del alma donde radican los deseos porque ella es dócil y crédula, *pithanon* y *peisticon*. Esta fábula, en el espíritu de Sócrates, debe convencer de su error a Calicles que proclamaba que esto que valora la vida es el flujo incesante, la efusión abundante de placeres. Vida terrible, monstruosa, *deinon*, responde Sócrates, y que más bien debería llamársele muerte. Y para ilustrar el mismo tema de los dos géneros de vida, dos *bioi*, entre los cuales el hombre debe saber elegir solamente éste que es digno de su

36. PROCLO, *ibid.*, p. 122; cf. igualmente p. 51: es evidente que la llanura de *Leteo* significa la generación, τὴν γένεσιν, y el río del Olvido, πᾶσαν τὴν ῥύσιν τῶν ἐνύλων καὶ τὸ ῥόθιον κύτος ἡμῶν, los cuales desbordan ininterrumpidamente nuestras almas, en relación a las realidades siempre inmutables, de olvido.

37. ARISTÓTELES, *Física*, Δ, 13, 222 *b* 17 (H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 217, 10 ss.); cf. P. M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 251.

38. *Gorgias*, 493 *a* ss.

confianza, le recuerda otra comparación que procede, dice, del mismo *gymnasion* que la precedente: el sabio es semejante a un hombre que posee unos toneles en buen estado abarrotados de cosas necesarias para la vida, y algunos otros llenos de líquidos raros y preciosos, difíciles de encontrar, incluso al precio de muchos esfuerzos;[39] una vez llenos, estos toneles se conservan siempre plenos. El insensato, este incontinente que el autor del mito llamaba *amyetos*, no dispondría para este líquido sino de toneles siempre podridos y agujereados que deberá llenar sin cesar bajo pena de los peores sufrimientos.

La alusión a la vida que es quizá la muerte, el juego de palabras *soma - sema* nos orienta en una dirección que confirman las precisiones geográficas suministradas por Platón: Italia, Sicilia. Se podría pensar que se trata de un relato pitagórico sobre las dos *bioi*, en relación con el tema de los bienes fugaces y de los bienes inmutables. Sin embargo, varios detalles del texto de Platón sugieren una referencia más precisa a Empédocles.

En primer lugar, la oposición de *peitho* y de *pistis*, relacionadas con dos partes diferentes del alma. La *peitho* pertenece, en efecto, a esta parte del alma en la cual residen los deseos que el autor del mito representa como un *pithos*. La *pistis* pertenece a la otra parte del alma, simbolizada en esta ocasión por una criba, *koskinon*, cuyos agujeros dejan escapar todo por defecto de memoria, ciertamente por olvido, por *lethe*, pero atmbién por ausencia de fe, *apistía*.

Es preciso, pues, reconocer entre *peitho*, condenada, y *pistis*, recomendada, una diferencia de valor y de plano. Poder ambiguo, que puede volverse tanto en un sentido como en el otro.[40] *Peitho*, asociada a *hedoné* y a *Pothos*, simboliza la seducción del placer, especialmente sin duda del placer físico.[41] Pistis representa una confianza de otro tipo, la fe en una divinidad superior de la que es preciso que el hombre acepte las revelaciones y siga las enseñanzas. Por lo demás, las fórmulas de doble sen-

39. *Ibid.*, 493 *e*: μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν.
40. Cf. 493 *a*: ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω.
41. Cf. *Aphrodite-Peithô*; acerca de la ambigüedad de *Peithô* y sus relaciones con *Pistis*, cf. UNTERSTEINER, *I sofisti* (1948); traducido en inglés bajo el título *The sophist* (Oxford, 1954), pp. 102 ss.; cf. también A. SETTI, "La memoria e il canto. Saggio di poetica arcaïca greca", *Studi italiani di Filologia classica*, n. s., XXX, 2 (1958), pp. 129-171; y sobre todo el muy sugestivo artículo de A. ROSTAGNI, "Un nuovo capitolo nella storia della retorica e della sofistica", *Studi italiani di Filologia classica*, n.s., II (1922), pp. 148-201.

tido de las que se sirve Platón se vinculan con un vocabulario del misterio: una palabra como *amyetoi* designa a la vez lo que está no cerrado, no-clausurado, y los no iniciados que no saben "retener", *stegein*, el secreto.

La misma oposición *peito-pistis* se vuelve a encontrar en Empédocles. En su tratado *Sobre la Naturaleza*, presenta su enseñanza como la revelación hecha a su discípulo Pausanias de un secreto de tipo misterioso que le permitirá ordenar al viento y traer consigo del reino de las tinieblas el alma de un muerto. El poema empieza con el tema de la *pistis*: el entendimiento y el destino de los hombres están rigurosamente limitados, su vida es ignorancia y desdicha; ¿a quién conceder su confianza? Los hombres se dejan "persuadir", πεισθέντες, en la medida de sus deseos; son zarandeados de todos lados.[42] Pausanias no debe conceder su *pistis* a la ligera.[43] ¿Quiere esto decir que debe rehusarla? De ningún modo, pero le es preciso buscar más alto, hacia lo que es superior al hombre, que tiene sobre él poder y autoridad, *Kratos*. Porque rehusar su confianza, *apistein*, a lo superior a uno —es decir, a una inspiración o a una enseñanza divinas— es propiamente la acción de los malos, *kakoi*.[44] Pausanias deberá, pues, escuchar los *pistómata*, las pruebas fiables, de la musa de Empédocles;[45] finalmente, última recomendación, le será preciso conservar secreta la enseñanza así revelada, "retenerla", στέγειν, en lo profundo de su corazón mudo.[46]

Otro fragmento que pertenece al fin del poema aclara la significación de estas concordancias, demasiado numerosas y demasiado precisas para ser debidas al azar. Empédocles sitúa allí a Pausanias, en la encrucijada de dos *bioi*, entre las cuales le es necesario escoger. Si busca estas miríadas de cosas viles a las que los hombres conceden de ordinario su confianza,[47] entonces, con el transcurso del tiempo, éstas le abandonarán rápidamente,[48] porque ellas desean, ποθέοντα, reunirse con su propia especie. Por el contrario, si con los πραπίδες bien cerrados retiene

42. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 309, 5.
43. *Ibid.*, t. I, p. 310, 9 ss.: γυίων πίστιν ἔρυκε.
44. *Ibid.*, t. I, p. 311, 6: ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν· Según CLEMENTE, *Strom.*, V, 18, el hábito de los malvados es, para Empédocles, el de querer κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τοῦ ἀπιστεῖν. Desear gobernar a quien nos domina, rehusar su *pistis* a quien detenta la verdad, tal es, para el alma malvada, el retorno ἄνω κάτω del *Gorgias*.
45. *Ibid.*, t. I, p. 311, 7.
46. *Ibid.*, t. I, p. 311, 13: στεγάσαι φρενὸς ἔλλοπος εἴσω
47. *Ibid.*, t. I, p. 353, 1-2 relacionarlo con t. I, p. 309, 2.
48. *Ibid.*, t. I, p. 353, 3: ἦ σ'ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο.

sólidamente las enseñanzas que ha recibido, si se deja iniciar, ἐποπτεύσῃς, mediante santos ejercicios, καθαρῇσι μελέτῃσιν,[49] entonces estos bienes le estarán eternamente presentes, e incluso a partir de ellos podrá adquirir muchos otros,[50] porque por ellos mismos crecen cada uno según su naturaleza.

Los *prapides* bien cerrados y los ejercicios santos recuerdan, en *Las Purificaciones*, los *prapides* tensos de Pitágoras y los ejercicios que le permiten acordarse con todo lujo de detalles de sus vidas anteriores. Así pues, nos ha parecido que en un segundo término del texto de *Las Purificaciones* se dibujaba, símbolo de un tesoro de inalterable sabiduría, la imagen de *Zeus Ktésios* bajo la forma del recipiente, del tonelillo, que retiene el precioso licor de inmortalidad. Al bienaventurado, que ha sabido adquirir la fuerza del iniciado comparable a la incorruptible *ambrosía*, se opondrían así, en Empédocles, los hombres que no se preocupan sino de los bienes corporales, estos bienes que les traspasan sin afincarse en ellos, que enseguida les abandonan para correr a reunirse con los elementos semejantes, el agua yendo al agua, el fuego al fuego, el aire al aire. Y si el sabio, que "retiene" en el fondo de su corazón una enseñanza, fuente de vida eterna, evoca la imagen del tonel de *Zeus Ktésios*, en contrapartida, los hombres de la *epimeleia* del cuerpo, apegados a los bienes que no cesan de discurrir a través de ellos como un río, sugerirán tanto más fácilmente la del *pithos* agujereado cuanto que se trata de un objeto cargado ya de una significación religiosa, símbolo, en el culto funerario, de una existencia destruida por la muerte antes de haber podido cumplirse, y entre los ambientes de misterio, los infortunados que no han conocido la iniciación.[51]

¿Empédocles había acaso desarrollado este mito en la forma en la que nosotros la encontramos en Platón? ¿Había él explícitamente comparado el alma de los incontinentes a toneles agujereados y asociado esta imagen a la de un río inmortal cuya agua, que ningún recipiente puede retener, proporciona a los que allí beben el olvido de su antigua naturaleza, la caída en el *kiklos geneseos* y la encarnación en un cuerpo? El problema es evi-

49. *Ibid.*, t. I, p. 352, 20-21.
50. *Ibid.*, t. I, p. 352, 22-23: δι'αἰῶνος παρέσονται, ἄλλα τε πόλλ'ἀπὸ τῶνδ'ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει...
51. Cf. Jane HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903), pp. 613-623, 4.ª ed. (1957); Ch. PICARD, "L'éleusinisme et la disgrâce des Danaïdes", *Revue de l'Histoire des Religions* (1929), pp. 57-59.

dentemente insoluble. Se debe, sin embargo, subrayar una última y muy sorprendente convergencia.[52] En Empédocles la caída de los *daimones* los arroja en la oquedad de una caverna tenebrosa,[53] en la pradera de *Ate*, que se opone a su lugar de origen, la pradera de *Aleteia*, como en Platón la llanura de *Leteo* se contrapone a la llanura de *Aleteia*.[54] *Ate*, *Leteo*, dos realidades que para la imaginación mítica se confunden con facilidad: tienen el mismo origen, ambas proceden de la descendencia de la Noche, *Nyx*,[55] incluso aparentemente de la Obscuridad, *Scotos*; las dos expresan la obscura nube que se abate sobre el espíritu humano, le envuelve de repente en tinieblas, le impide ver el camino derecho de la verdad y de la justicia y le arrastra a su pérdida.[56] Tanto como Olvido y Espíritu de error, ellas son extravío culpable, ἁμάρτημα, así como la mancha, el castigo, la muerte que resulta de ello.[57] En *Las Purificaciones*, el alma que vaga en exilio en la pradera de *Ate*, es un *daimon* que, por su locura criminal, ἁμαρτήσας, se ha cargado de una terrible mancha: ha derramado la sangre o hecho un falso juramento.[58] En los dos casos, la significación de la "falta" es la misma: una discor-

52. Señalada ya por PROCLO, en su comentario al *Timeo* (39 *b*), cuando escribe: Platón llama río *Leteo* al conjunto de la naturaleza en la que hay generación, en la cual reside el olvido y, de acuerdo con Empédocles, a la pradera de *Ate*.

53. Se observará que el paisaje infernal tal como PLUTARCO, en *Las dilaciones de la justicia divina*, le hace describir a *Tespesios* a su retorno del Hades, es diferente al de *La República*. El *Leteo* no aparece allí bajo la forma de un río ni de una llanura: es una caverna profunda, semejante a los antros de Dionisos. Esta caverna simboliza el mundo húmedo de la generación, la dulzura y la suave molicie del placer. Delante de ella, el alma de Tespesios siente que su fuerza le abandona, mientras que nacen en ella el recuerdo del cuerpo y el deseo de la generación. Es por consiguiente *Hedoné* quien está presente en la sombría caverna de *Leteo*. No obstante, en otro texto, Plutarco subraya que *Hedoné* ha sido precipitada a las profundidades de la tierra en compañía de *Ate* (*Sobre los oráculos de Pitias*, 397).

54. Cf. Marcel DETIENNE, "La notion mythique d'*Alètheia*", *Rev. Ét. gr.*, t. LXXIII (1960), pp. 27-35. Sobre *Leteo, Aleteia*, en Platón, cf. PROCLO, *In Plat. Remp.*, II, p. 346, 19, ed. W. Kroll.

55. HESÍODO, *Teogonía*, 227 y 230.

56. Cf., por ejemplo, PÍNDARO, *Olim.*, VII, 82 ss.: sin embargo, a veces avanza insensiblemente la nube del Olvido y extravía al espíritu de la recta senda.

57. En cuanto a *ate* y *hamartema*, cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917), pp. 310-330.

58. H. DIELS, *op. cit.*, t. I, p. 357, 15 ss.

dia, *Neikos*, se ha levantado en el mundo de los dioses, mundo que no debe conocer sino la pura amistad. Los que han cedido a *Neikos*, entregados momentáneamente al odio, son precipitados a esta pradera de *Ate* donde todos los elementos se odian los unos a los otros;[59] el mismo Empédocles, si le es necesario caminar extraviado lejos de los dioses, es por haberse dejado persuadir por la Discordia furiosa.[60]

Este texto se aclara si se lo compara con la *Teogonía* de Hesíodo.[61] Entre la descendencia de *Nyx*, figuran en efecto, como hijos de *Eris Stygera*, al lado de *Leteo* y de *Ate*, de una parte Asesinos y Disputas, *Neikea*, y de otra *Horkos*, Juramento, el más grande azote de los humanos. Al final de la *Teogonía*, *Horkos* aparece como el agua de un río infernal, *Styx*, *stygere teos*, divinidad de odio para los Inmortales.[62]

El agua que se despeña de una roca abrupta y se desliza a través de la negra noche, es el "gran juramento de los dioses" al que ellos han recurrido, a pesar del horror que les inspira, cada vez que surge entre ellos un conflicto y una discordia, ἔρις καὶ νεῖκος. Ordenan buscar entonces, para dilucidar su disputa, el agua del *Styx*, y quien es perjuro en el momento en el que, según el rito, él derrama por tierra el agua del juramento, cae de repente, privado de aliento, y permanece yaciendo así durante todo el tiempo de un gran año. Sus labios ya no conocen el alimento de inmortalidad, la *ambrosía* ni el *néctar*; yace sin respiración y sin voz; un entorpecimiento violento se apodera de él.[63] Terminada esta prueba, aún le espera otra más dura: continúa alejado de la sociedad de los dioses durante el espacio de nueve grandes años; no es sino el término de este ciclo que puede finalmente volver a ocupar su puesto entre los Inmortales. El errante vagabundeo, en la pradera de *Ate*, de los *daimones* que han sido perjuros después de una discordia aparece así en Empédocles como la transposición de un tema mítico donde el agua del *Styx*, fuente de torpeza y de destierro para los dioses culpables de falso juramento, ocupaba un lugar central.

Se puede razonablemente suponer que, a propósito del río *Ameles*, Platón se haya, por su parte, acordado del agua del

59. *Ibid.*, p. 358, 6: στυγέουσι πάντες.
60. *Ibid.*, p. 358, 8: νείκει μαινομένῳ πίσυνος.
61. Hesíodo, *Teogonía*, 226 ss.
62. *Ibid.*, 775 ss.
63. *Ibid.*, 795 ss.: κεῖται νήυτμος, ἀνάπνευστος,... κακὸν δέ ἑ κῶμα καλύπτει.

Styx, puesto que, en la *República*,[64] las almas, inmediatamente después de haber bebido el agua de aquel río, se duermen en un *coma* análogo a éste que envuelve de obscuridad a los dioses equivocados de la *Teogonía*: a pesar del trueno y de los temblores de tierra, no se despertarán durante el viaje que les arrastra, como estrellas que desfilan, hacia la generación. A mayor abundamiento sobre el tema, después de Heródoto, Pausanias describe un agua que él ha visto en las salvajes montañas de Arcadia y que los griegos llaman agua del *Styx*.[65] Entre Feneos y Nonacris ella se despeña de lo alto de una inmensa roca cortada a pico, antes de ir a reunirse con el río Cratis. Es un agua de muerte: ningún ser vivo, ni hombre ni animal, puede beber de ella impunemente. Es tal su poder de destrucción que rompe y traspasa todos los recipientes hechos por la mano del hombre —sean éstos de vidrio, de cristal, de piedra o de tierra cocida—, así como altera y disuelve los de metal. Ataca hasta el mismo oro, a pesar de ser incorruptible como lo son los dioses. Sólo el casco de la pezuña de un caballo puede vencer esta fuerza de destrucción y retener el agua derramada, sin duda, porque la pezuña del caballo está emparentada con el dominio nefasto de lo impuro.[66]

En las proximidades del *Styx* se encuentra una gruta donde, según la leyenda, las hijas de Proitos se enterraron cuando fueron poseídas del furioso delirio de la manía; es allí donde Melampos vino a arrancarlas para curarlas de su mancha mediante purificaciones de carácter secreto que él les administró en un lugar llamado *Lousoi*, los baños, en el santuario de Artemisa *Hemerasia*, la que apacigua. Precisamente existe un poco más lejos otra fuente de agua fresca cerca de la cual crece una planta de plátanos, y que Pausanias asocia explícitamente a la primera oponiéndolas como el bien al mal, el remedio al sufrimiento.[67] Éste a quien un perro rabioso ha vuelto furioso —y más generalmente éste que es víctima del delirio de la *Lyssa*, es decir, del acceso de locura frenética— encuentra su curación bebiendo de esta agua. También se llama esta fuente Ἄλυσσος, la que aleja la furia.

64. *Rep.*, 621 *b*.
65. PAUSANIAS, VIII, 17, 6 y 18.
66. Cf. la representación mítica de *Empusa*, monstruo infernal: tiene un pie de bronce, el otro es una pezuña equina. [Aparece junto a Hécate. Se transforma tan pronto en vaca, leona o perro, tan pronto en ser con la cabeza llena de serpientes. — *N. del T.*]
67. PAUSANIAS, VIII, 19, 2-3.

El museo de antigüedades que es Arcadia en la época de Pausanias nos entrega así, si no el origen del mito de las dos fuentes de la Vida y de la Muerte, al menos una de sus versiones no tan manoseada, muy próxima todavía de las realidades del culto. Pero para que el *Styx*, río infernal cargado de un poder de mácula que trae como consecuencia la destrucción para todo lo existente aquí abajo, haya podido llegar a ser el río *Ameles*, símbolo para el alma de una existencia hundida en el cuerpo y en el flujo temporal, era preciso que el trabajo de transposición, del que vemos en Platón un acabamiento, haya sido desde largo tiempo introducido en las comunidades religiosas y en las sectas filosóficas.

El tema del *Styx* se prestaba además a esta renovación mítica: río infernal, tenía su puesto señalado de antemano en los relatos escatológicos que describen el periplo de las almas después de la muerte; río de impureza que contrastaba con una fuente de virtudes catárticas, respondía a las preocupaciones principales de las sectas religiosas, a su obsesión de la mancha, a su sed de purificación. Sin embargo, en el marco del pensamiento místico, el tema legendario de las dos fuentes debía ser profundamente transformado de manera que tradujera esta búsqueda de salvación que había llegado a ser, en las sectas, el objeto mismo de la vida religiosa. Es la existencia terrestre la que aparece de ahora en adelante como una mancha, como la muerte del alma a la vida bienaventurada que ella compartía, en el origen, con los dioses; recíprocamente, el agua de Vida, purificando del mal, ya no confiere sobre esta tierra vigor y salud, ella abre al alma, más allá de la muerte, el acceso a la verdadera vida. Por este cambio brusco de perspectiva, la vida se carga de valores míticos ligados a la muerte, la muerte de los que habían sido atribuidos a la vida. Al mismo tiempo, las dos fuentes opuestas de Memoria y de Olvido, toman en los textos místicos el lugar que ocupaban, en Arcadia, según Pausanias, el río *Styx* y la fuente de *Alyssos*. Para los mitos de reencarnación, la mancha que proporciona el agua de muerte, es en efecto, con la caída en una nueva existencia corporal, el olvido de las vidas anteriores y la ignorancia del destino del alma; la purificación que consagra el agua de Vida, es la infalible memoria del iniciado que corresponde a las cosas del más allá, esta sabiduría que va a permitir su evasión definitiva del ciclo del devenir. Así se encontraba abierta, por el mito, la vía en la cual iba a comprometerse la reflexión filosófica. Si *Leteo* significa retorno a la generación, si la vida impura es la del devenir, se debe a

que el mismo flujo temporal es una fuerza de ruina semejante al *Styx* arcadio, la irremediable potencia de destrucción que anoga todas las cosas aquí abajo, el espantoso desparramamiento que nada puede retener.[68] La *meleté mnemes*, el ejercicio de la memoria, puede tomar entonces, en el seno de las comunidades filosóficas, la doble significación de una búsqueda intelectual que apunta a un saber más completo,[69] y de una disciplina de salvación que trae como consecuencia la victoria sobre el tiempo y sobre la muerte.

En las últimas líneas de la *República*, Platón se congratula de que el *mytos* de Er el Panfilia no haya desaparecido: éstos que conservan su fe en él tendrán la suerte de ser igualmente salvados; podrán franquear el río *Ameles*, sin "manchar" su alma. Por esta nota, Platón, medio en serio medio en broma, al término del diálogo, satisface su propia deuda hacia los temas legendarios que él ha transpuesto y que conservan por su enraizamiento en el pasado religioso de Grecia un incomparable valor de sugestión. Ciertamente, para él, la filosofía ha destronado el mito y ocupado la plaza que tenía éste; pero si ella es válida, se debe también a que ha sabido salvar esta "verdad" que a su manera el mito expresaba.

68. En un largo pasaje del diálogo *Sobre el Agua de Delfos*, directamente inspirado en los textos de Epicarmo que contraponía la permanencia de lo divino al incesante cambio que se efectúa en el hombre (fr. 1 y 2), PLUTARCO, haciendo uso de las mismas fórmulas de *La República*, escribe, en relación al tiempo: "... Ῥέον ἀεὶ καὶ μὴ στέγον, ὥσπερ ἀγγεῖον φθορᾶς καὶ γενέσεως". El tiempo se identifica enteramente con el *pitos* agujereado de las Danaidas. Plutarco añade que la existencia inmutable se llama Apolo; el flujo del devenir, Plutón. El primero está acompañado de las Musas y de *Mnemosyne*, el segundo de *Leteo* y de *Síope*, Silencio (392 ss.).

69. HERÁCLITO reprocha a la sabiduría de Pitágoras la de ser una ἱστορία, una πολυμάθεια (fr. 129). PROCLO (*in Tim.*, 38 B) compara la *anamnesis* de las vidas anteriores de los pitagóricos, por la cual el alma encuentra su final (τέλος) y la ἱστορία de los sacerdotes egipcios que conservan escrupulosamente, como remedio al olvido producido por el tiempo, el recuerdo de todo lo que pertenece al pasado de su pueblo al igual que el de los otros pueblos. Estos esfuerzos por recordar, añade Proclo, reproducen la permanencia de todos los principios inmutables de la naturaleza y asemejan al orden del Todo.

La exigencia de un saber completo, total (encontrar de nuevo el recuerdo de *cada uno* de los acontecimientos de la jornada, de *cada una* de las cosas que componen diez o veinte vidas de hombres) recuerda, en el ritual religioso, la obligación de no omitir *nada*.

CAPÍTULO III

LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO

HESTIA-HERMES

Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos[1]

Sobre la base de la gran estatua de Zeus, en Olimpia, Fidias había representado los doce dioses. Entre el Sol (*Helios*) y la Luna (*Selene*) las doce divinidades, agrupadas dos a dos se ordenaban en seis parejas: un dios-una diosa. En el centro del friso, como otra pareja más, las dos divinidades (masculina y femenina) que presiden los matrimonios: Afrodita y Eros.[2] En esta serie de ocho parejas divinas, existe una que plantea un problema: Hermes-Hestia. ¿Por qué aparearlas? No existe nada en su genealogía ni en su leyenda que pueda justificar esta asociación. No son marido y mujer (como Zeus-Hera Poseidón-Anfitrita, Hefaistos-Caris), ni hermano y hermana (como Apolo-Artemisa, Helios-Selene), ni madre e hijo (como Afrodita-Eros), ni protectora ni protegido (como Atena-Hércules). ¿Qué lazos unían, pues, en el espíritu de Fidias, a un dios y una diosa que parecen extraños el uno al otro? No se podría alegar una fantasía personal del escultor. Cuando éste ejecuta una obra sagrada, el artista antiguo está obligado a conformarse a ciertos modelos: su iniciativa se ejerce dentro del cuadro de esquemas impuestos por la tradición. Hestia —nombre propio de una diosa pero también nombre común que designa el hogar— se prestaba menos que los otros dioses griegos a la representación antropomorfa. Se la ve rara vez representada. Cuando lo es, aparece a me-

1. *L'Homme*, Revue française d'anthropologie (1963), 3, pp. 12-50.
2. PAUSANIAS, V, 11, 8.

nudo, como Fidias la había esculpido, haciendo pareja con Hermes.[3] De uso en el arte plástico, la asociación Hermes-Hestia reviste, pues, una significación propiamente religiosa. Debe expresar ella una estructura definida del panteón griego.

Pobre en imágenes, Hestia es menos rica aún en relatos míticos: Una indicación sobre su nacimiento en Hesíodo y Píndaro, una alusión a su *status* virginal en el *Himno a Afrodita;* nosotros no sabríamos prácticamente nada de ella que pudiera explicarnos sus relaciones con Hermes si no nos hubieran llegado algunos versos de un *Himno homérico a Hestia.* El texto asocia de la manera más estrecha estas dos divinidades. Empieza por seis versos de invocación a Hestia; luego vienen, sin transición, seis versos de invocación a Hermes pidiéndole protección "de acuerdo con la diosa venerada que le es querida (φίλη)"; el himno se termina con dos versos que se dirigen conjuntamente a la diosa y al dios. En dos ocasiones el poeta insiste sobre los sentimientos de amistad que Hermes y Hestia alimentan el uno para el otro. Esta mutua *filía* explica que Fidias haya podido colocarlos, al lado de las otras parejas, bajo el patronazgo de Afrodita y de Eros. No obstante, esta afección recíproca no está fundamentada en lazos de sangre, ni de matrimonio, ni de dependencia personal. Responde a una afinidad de función, las dos potencias divinas, presentes en los mismos lugares, desplegando allí una junto a la otra unas actividades complementarias. Ni padres, ni esposos, ni amantes, ni vasallos, se podría decir de Hermes y de Hestia que solamente son "vecinos". Tienen, en efecto, tanto uno como otro, relación con la superficie terrestre, con el hábitat de una humanidad sedentaria. "Ambos —explica el *Himno*— habitáis en las bellas mansiones de los hombres que viven en la superficie de la tierra (ἐπιχθόνιοι), con sentimientos de amistad mutua."[4]

Es evidente que Hestia reside en la casa: en el centro del

3. En el vaso de Sosibios, Hermes sigue a Hestia (cf. P. RAINGEARD, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès* (París, 1934), p. 500); pilares bicéfalos, con cabezas masculina y femenina de Hermes y de Hestia (cf. W. FROHNER, *Sculptures du Louvre,* I, p. 220, n.º 198 y 199); Hermes y Hestia asociados regularmente entre los doce dioses: cf. A. B. COOK, *Zeus. A Study in ancient religion,* III, 2, pp. 1057 ss.

4. *Himno homérico a Hestia* (1), 11 ss.; cf. igualmente, en el verso 2: "las hermosas viviendas de los hombres que caminan sobre la tierra (χαμαί)". En su *Llave de los Sueños,* Artemidoro coloca a Hestia y Hermes entre el número de las divinidades "epictónicas", por oposición a los dioses celestes y subterráneos.

megaron cuadrangular, el hogar micénico, de forma redonda, señala el centro de la vivienda humana. A Hestia, dice el *Himno a Afrodita*, "Zeus ha concedido, en lugar de boda, reinar en el centro de la casa (μέσῳ οἴκῳ)".[5] Pero Hestia no constituye solamente el centro del espacio doméstico. Fijado al suelo, el hogar circular es como el ombligo que enraíza la morada en la tierra. Es símbolo y prenda de estabilidad, de inmutabilidad, de permanencia. En el *Fedro*, Platón evoca la procesión cósmica de los doce dioses.[6] Diez divinidades marchan a continuación de Zeus quien les conduce a través de la vasta extensión del cielo. Solamente Hestia permanece estática en la casa, sin abandonar jamás su puesto. Punto fijo, centro a partir del cual el espacio humano se orienta y se organiza, Hestia, para los poetas y los filósofos, podrá identificarse con la tierra, inmóvil en el centro del cosmos. "Los Sabios —escribe Eurípides— llaman a la Tierra-Madre Hestia porque ella permanece inmóvil en el centro del éter."[7]

También Hermes, pero de otra forma, está ligado al hábitat de los hombres y más generalmente a la superficie terrestre. Contrariamente a los lejanos dioses que habitan en el más allá, Hermes es un dios próximo que trata con este mundo. Al vivir entre los mortales, en familiaridad con ellos, es en el mismo corazón del mundo humano donde introduce la presencia divina. "¡Hermes! —le dice Zeus en la *Ilíada*— tú entre todos deseas servir de compañero (ἑταιρίσσαι) a un mortal".[8] Y Aristófanes le saluda, entre todos los dioses, el más "amigo de los hombres".[9] Pero si él se manifiesta de esta forma en la faz de la tierra, si habita con Hestia en las casas de los mortales, Hermes lo hace a la manera del mensajero (Hermes ἄγγελος, —es bajo este nombre que es invocado precisamente en el *Himno a Hestia*—), como un viajero que viene de lejos y que se apresta ya a la partida. No existe en él nada de inmovilidad, de estable, de permanente, de circunscrito, ni de cerrado. Él representa en el

5. *Himno homérico a Afrodita*, 30.
6. *Fedro*, 247 *a*.
7. Eurípides, fr. 938, n. 2; cf. Macrobio, I, 23, 8: "Si Hestia permanece sola en la morada de los dioses, eso significa que la tierra persiste inmóvil en el centro del universo". Cf. también la fórmula de Filolao: "Lo Uno que se mantiene en el medio de la esfera es llamado Hestia". (H. Diels y W. Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 7.ª ed., t. I, p. 140, 12). Se observará la expresión del *Himno homérico* (verso 3): Hestia posee en la casa una sede inmutable, ἕδρην ἀΐδιον.
8. Homero, *Ilíada*, XXIV, 334-335.
9. Aristófanes, *La Paz*, 392.

espacio y en el mundo humano, el movimiento, el paso, el cambio de estado, las transiciones, los contactos entre elementos extraños. En la casa, su lugar está en la puerta, protegiendo el umbral, rechazando a los ladrones porque él mismo es el Ladrón (Hermes ληϊστήρ, el Salteador, πυληδόκος, el Merodeador de puertas, νυκτὸς ὀπωπητήρ, el Acechador nocturno);[10] éste para quien no existen ni cerraduras, ni vallas, ni frontera: el Atraviesa-Murallas que el *Himno a Hermes* nos muestra "deslizándose oblicuamente a través de la cerradura, semejante a la brisa de otoño, como una niebla".[11] Presente en las puertas (Hermes πυλαῖος, θυραῖος, στροφαῖος), tiene su sede también en la entrada de las ciudades, en las fronteras de los Estados, en las encrucijadas (Hermes τρικέφαλος, τετρακέφαλος),[12] a lo largo de las carreteras, señalando el camino (Hermes ὅδιος, ἐνόδιος), sobre las tumbas, estas puertas que abren el acceso al mundo infernal (Hermes χθόνιος, νύχιος). En todos los lugares donde los hombres, abandonando su mansión privada, se reúnen y entran en contacto para el cambio (bien se trate de discusión o de comercio), como ocurre en el ágora, y para la competición, como en el estadio, Hermes está allí (Hermes ἀγοραῖος, Hermes ἀγώνιος). Asiste como testigo a los acuerdos, a las treguas, a los juramentos entre partidos opuestos; sirve de heraldo, de mensajero, de embajador en el extranjero (Hermes ἄγγελος, διάκτορος, κηρύκειος). Dios errante, señor de las sendas, sobre la tierra y hacia la tierra: él guía, en esta vida, a los viajeros; en la otra, conduce las almas hacia el Hades y en algunas ocasiones las trae de nuevo (Hermes πομπαῖος, καταιβάτης, ψυχοπομπός). Lleva la ronda de las Caritas, introduce las estaciones a su tiempo, hace pasar de la vigilia al sueño, del sueño a la vigilia, de la vida a la muerte, de un mundo al otro. Él es el lazo, el mediador entre los hombres y los dioses, de los de abajo al igual que los de lo alto: *coeli terraeque meator*, dice una inscripción sobre su busto de la villa Albana;[13] y Electra se dirige a él en estos términos: "Poderoso heraldo (κῆρυξ) de los de arriba y de los de abajo, escúchame, Hermes infernal, y encárgate de mi mensaje: que los dioses subterráneos sean favorables a mi súplica".[14] Presente entre los hombres, Hermes es al mismo tiempo invisible, omni-

10. *Himno homérico a Hermes*, 14-15.
11. *Ibid.*, 146-147.
12. El triple o cuádruple rostro del dios le permite precisamente controlar a la vez todas las direcciones del espacio.
13. L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, p. 62, n. 2.
14. Esquilo, *Coéforas*, 124 ss.

presente. Jamás permanece por largo tiempo allí donde está; aparece para desaparecer repentinamente. Cuando una conversación cesa de repente y un silencio se establece, el griego dice: "Hermes pasa".[15] Lleva el casco de Hades que vuelve invisible, las sandalias aladas que hacen desaparecer las distancias, y una varita de mago que cambia todo lo que toca. Es también lo que no puede preverse ni retener, lo fortuito, la buena o mala suerte, el encuentro inopinado; la buena suerte se dice en griego τὸ ἕρμαιον.

A través de esta abundancia de epítetos, esta variedad de atributos, el personaje Hermes aparece singularmente complejo. Se le ha juzgado desconcertante hasta el punto de imaginar, al principio, varios Hermes diferentes que luego se habrían fusionado en uno.[16] Sin embargo, los diferentes rasgos que componen la fisonomía del dios parecen ordenarse mejor cuando se les considera en sus relaciones con Hestia. Si forman pareja, para la conciencia religiosa de los griegos, es que las dos divinidades se sitúan en el mismo plano, que su acción se aplica al mismo dominio de lo real, que asumen funciones conexas. En cuanto a Hestia, ninguna duda posible: su significación es transparente, su papel estrictamente definido. Porque su destino es reinar, por siempre inmóvil, en el centro del espacio doméstico, Hestia implica, en solidaridad y contraste con ella, al dios veloz que reina sobre el dominio del viajero. A Hestia, lo interior, lo cerrado, lo fijo, el repliegue del grupo humano sobre él mismo; a Hermes, lo exterior, la apertura, la movilidad, el contacto con lo otro diferente a sí. Se puede decir que la pareja Hermes-Hestia expresa, en su polaridad, la tensión que se señala dentro de la representación arcaica del espacio: el espacio exige un centro, un punto fijo, de valor privilegiado, a partir del cual se puedan orientar y definir las direcciones por completo diferentes cualitativamente; pero el espacio se presenta al mismo tiempo como lugar del movimiento, lo que implica una posibilidad de transición y de paso de un punto cualquiera a otro.

Por supuesto, traduciendo en términos de conceptos las relaciones de Hermes y de Hestia, las falseamos. Los griegos que rendían un culto a estas divinidades no han visto jamás en ellas símbolos del espacio y del movimiento. La lógica que preside

15. PLUTARCO, *De garrulitate,* 502 F.
16. Cf., últimamente, el interesante estudio de J. ORGOGOZO, "L'Hermès des Achéens", *Revue de l'Histoire des Religions* (1949), pp. 10-30, y (1950), pp. 130 ss.

en la organización de un panteón no procede conforme a nuestras categorías. El pensamiento religioso obedece a reglas de clasificación que le son propias. Él corta y ordena los fenómenos distinguiendo diferentes tipos de agentes, comparando y oponiendo formas de actividad. En este sistema, el espacio y el movimiento no han sido todavía separados en tanto que nociones abstractas. Permanecen implícitos porque forman cuerpo con otros aspectos, más concretos y más dinámicos, de lo real. Si Hestia aparece susceptible de "centrar" el espacio, si Hermes puede "movilizarle", se debe a que ellos patrocinan, como poderes divinos, un conjunto de actividades que incumben ciertamente al arreglo del suelo y a la organización de la superficie, que incluso, en tanto que praxis, han constituido el cuadro dentro del cual se ha elaborado, en la Grecia arcaica, la experiencia de la espacialidad, pero que sin embargo desbordan muy ampliamente el campo de lo que nosotros llamamos hoy espacio y movimiento.

Las relaciones de la Hestia griega y de la Vesta romana se han prestado a muchas controversias.[17] Se sabe que en Grecia no existe nada semejante, como personaje y como función, a las vestales. Es difícil, sin embargo, no creer que en el origen la conservación del hogar micénico, en particular del hogar real, eximía de un sacerdocio femenino y que la tarea incumbía más precisamente a la hija de la casa antes de su matrimonio.[18] Louis Deroy ha podido sostener que la palabra παρθένος, virgen, es una denominación funcional que designa a ésta que se ocupa del fuego.[19] Sea lo que sea, si el fuego como tal (tanto el fuego del sacrificio como éste de la forja o el fuego que cuece los alimentos) está relacionado con Hefaistos, dios masculino, el altar redondo del hogar doméstico está asimilado por el contrario a una divinidad femenina y a una divinidad virgen. La ex-

17. Referencias en Louis DEROY, "Le Culte du foyer dans la Grèce mycénienne", *Revue de l'Histoire des Religions* (1950), p. 32, n. 1.

18. Cf. Louis GERNET, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: Le Foyer commun", *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 (1951), p. 29. En la *Vida de Numa*, 9-11, PLUTARCO señala que en Grecia se ha mantenido la tradición de un sacerdocio femenino para la conservación de los fuegos sagrados. El cargo recae, no en vírgenes como es el caso de Roma, sino en mujeres que se abstienen de toda relación sexual. En la época de la Ciudad, el sacerdocio del Hogar Común ha revestido el carácter de una función esencialmente política; por esta razón está reservado a los hombres. Se debe tener en cuenta, que ya en Homero la religión de la Hestia doméstica está relegada a un segundo plano.

19. L. DEROY, *loc. cit.*, pp. 26-43.

plicación ordinaria mediante la pureza del fuego no es satisfactoria. De una parte, Hestia no es el fuego sino el altar-hogar; de otra parte, Hesfaistos, que encarna precisamente este poder del fuego, no es de ningún modo "puro".[20] Es preferible, pues, remitirse, para interpretar estos hechos, al texto del *Himno homérico a Afrodita* en el breve pasaje que hace referencia a Hestia y que es, por lo demás, suficientemente explícito.[21] El *Himno* celebra la supremacía de *Afrodita*: nada le hace frente, ni las bestias, ni los hombres, ni los dioses. La diosa no tiene como atributo la dominación violenta, la represión física propia de las divinidades guerreras. Sus armas, eficaces de otra manera, son las de la dulzura y la seducción. No existe ni una criatura, en el cielo, en la tierra o en el mar que pueda substraerse al poder mágico de las fuerzas que ella moviliza a su servicio: Πειθώ, la persuasión, Ἀπάτη, la seducción engañosa, Φιλότης, el lazo amoroso. En todo el universo sólo existen tres dioses capaces de desarticular estos sortilegios: Atenea, Artemisa, Hestia. Inquebrantables en su determinación de permanecer vírgenes, le oponen a Citerea un corazón tan duro, una voluntad tan constante que ni las astucias de Πειθώ, ni las seducciones de Ἀπάτη, consiguen modificar su sentimiento y hacerlas cambiar de estado. Esta voluntad de permanencia, este rehusamiento obstinado del cambio, se encuentran especialmente subrayados por el *Himno* en el caso de Hestia. Cortejada por Poseidón y Apolo —ambos la desean—, Hestia rechaza esta unión firmemente (στερεῶς), y para dar a su menosprecio un carácter irrevocable, se consagra por siempre a la virginidad pronunciando el Gran Juramento de los dioses, "este que no puede deshacerse". No se podría poner en duda que existe una relación entre la función de Hestia, como diosa del hogar, y su fijación definitiva en un *status* virginal: el texto precisa que Zeus le concede instalarse en el centro de la vivienda como *contrapartida* de las bodas a las que ella ha renunciado por siempre (ἀντὶ γάμοιο). La unión conyugal representaría en efecto para Hestia, la negación de los valores que su presencia en el centro de la casa encarna (la casa, οἶκος, que designa a la vez el hábitat y el grupo humano que allí reside): la inmovilidad, la permanencia, la clausura. ¿El matrimonio, no implica para la joven una doble transformación: de su ser personal y de su *status* social? Él constituye, por una parte, una

20. Sobre el fuego "genitor", cf. PLUTARCO, *Vida de Camilo*, XX, 4; *Quaest. conviv.*, VII, 4, 3.
21. *Himno homérico a Afrodita*, 22-30.

iniciación, a través de la cual la joven accede a un estado nuevo, a un mundo de realidades humanas y religiosas diferentes.[22] La arranca por otra parte del espacio doméstico al que ella estaba relacionada; al establecerla en el hogar del esposo, la integra en otra casa.[23] Más generalmente, la unión sexual es un comercio e incluso, de todos los comercios el que pone en contacto las naturalezas más contrarias: la masculina y la femenina. A este respecto es preciso subrayar uno de los aspectos esenciales de la *caris* griega: poder divino que se manifiesta en todas las formas del don y del cambio (el circuito de las liberalidades generosas, de los regalos agradables que tejen, entre grupos humanos, entre hombres y dioses, entre los hombres y la naturaleza, a despecho de todos los cerramientos, una red de obligaciones recíprocas),[24] la *caris* designa en una de sus acepciones más antiguas, el don que la mujer hace de ella misma al hombre.[25] Nadie se extrañará, pues, que Hermes, íntimamente asociado a las Caritas (Hermes χαριδότης), juegue también su papel en la unión de los sexos y aparezca, al lado de Afrodita, como el verdadero amo de la Πειθώ, de esta persuasión susceptible de cambiar las resoluciones más firmes, de transformar las opiniones más seguras.[26]

Pero se puede llevar el análisis más lejos. El espacio domés-

22. Por lo que respecta a los rituales que señalan, en vísperas del matrimonio, la renuncia al estado anterior, cf. EURÍPIDES, *Ifigenia en Táuride*, 372-375, y las observaciones de Louis SÉCHAN, "La légende d'Hippolyte dans l'Antiquité", *Revue des Études grecques* (1911), pp. 115 ss. Sobre el rito de los cabellos cortados, para el matrimonio o como en caso de duelo por un pariente, cf. *Anthologie Palatine*, VI, 276, 277, 280, 281. En Esparta, la joven desposada tenía el cráneo enteramente rapado, PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, XV, 5.

23. En lo que se refiere a los καταχύσματα, ritos de integración de la mujer en el hogar de su marido, cf. Ernst SAMTER, *Familienfeste der Griechen und Römer* (Berlín, 1901), p. 159. La esposa era conducida cerca del hogar, posiblemente sentada junto al hogar (con la posición en cuclillas del suplicante); se desparramaban sobre su cabeza los τραγήματα, las golosinas, en especial frutos secos: dátiles, nueces, higos. Igual ritual se aplicaba al nuevo esclavo en su primera entrada a la casa de la que iba a formar parte. Era entonces la dueña de la casa (δέσποινα) quien oficiaba como representante del hogar.

24. Acerca de la *caris*, que presidía en el comercio cortés, en el intercambio generoso, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133 *a* 2. En su comentario a la *Ética de Nicómaco* II (Lovaina-París, 1959), p. 375, R. A. GAUTHIER y J.-Y. JOLIF no parecen haber comprendido el alcance de este pasaje.

25. PLUTARCO, *Eróticos*, 751 *d*.

26. Hermes asociado a Afrodita en tanto que la diosa es Πειθώ: inscripción de Mitilene a Afrodita Πειθώ y, entre otros, Hermes, I. G., XII,

tico, provisto de un techo (protegido) es, para el griego, de connotación femenina. El espacio exterior, de la calle, de connotación masculina. La mujer en la casa está dentro de su dominio. Su lugar está allí; en principio, ella no debe salir de la casa.[27] El hombre representa por el contrario, dentro de la *oikos*, el elemento centrífugo: a él le incumbe abandonar el claustro tranquilizante del hogar para afrontar las fatigas, los peligros, los imprevistos del exterior; a él, establecer los contactos con el exterior, entrar en comercio con el extraño. Se trate del trabajo, de la guerra, de los asuntos comerciales, de las relaciones amistosas, de la vida pública, que tenga lugar en los campos, en el ágora, sobre la mar o por carretera, las actividades del hombre están dirigidas hacia el exterior. Jenofonte no hace sino expresar el sentimiento común cuando, después de haber opuesto la especie humana al rebaño como lo que tiene necesidad de un techo para guarecerse a lo que vive al aire libre, ἐν ὑπαίθρῳ, añade que la divinidad ha dotado al hombre y a la mujer de naturalezas contrarias. El hombre está hecho, cuerpo y alma, para los ἔργα ὑπαιθρία, τὰ ἔξω ἔργα, las actividades al aire libre, las ocupaciones en el exterior; la mujer, para τὰ ἔνδον, las del interior; así pues, es "más conveniente para la mujer permanecer en la casa que salir fuera, más vergonzoso para el hombre quedarse en la casa que ocuparse en el exterior".[28]

Existe, sin embargo, un caso en el que esta orientación del hombre hacia lo exterior, de la mujer hacia lo interior se encuentra invertida: en el matrimonio, contrariamente a todas las otras actividades sociales, la mujer constituye el elemento móvil

---

2, 73; PLUTARCO, *Conjug. Praec.*, 138 *c.* Asociado a Afrodita en tanto que ella es "la que urde astucias", Μαχανῖτις, PAUSANIAS, VIII, 31, 6; en tanto que es ψίθυρος: "la del susurro seductor", cf. HARPOCRATION, *s.v.* ψιθυριστ ς: los atenienses tributan a Hermes, bajo esta advocación, un tributo asociado a Afrodita y a Eros. Sobre Hermes Ἡσιτίνους, en Cnido, cf. L. R. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 70, n. 43.

27. "La mujer honrada debe permanecer en su casa; la calle es para la mujer casquivana", MENANDRO, fr. 546, Edmonds.

28. JENOFONTE, *Económica*, VII, 30; cf. HIEROCLES, en STOBEO, IV, 1, p. 502, H. "Es tarea del hombre ocuparse de los campos, del ágora, de los viajes a la ciudad; de la mujer, el trabajo de la lana, del pan, las labores de la casa". En el *Contra Neera*, 122, DEMÓSTENES, al definir el estado de matrimonio (τὸ συνοικεῖν), señala con claridad, en contraste con las funciones de la cortesana y de la concubina, la vocación doméstica de la esposa como guardiana del hogar de su marido: "las cortesanas las tenemos para el placer; las concubinas para que nos prodiguen los cuidados cotidianos; las esposas para tener hijos legítimos y una guardiana fiel de las cosas del interior de la casa, τῶν ἔνδον φύλακα πιστήν".

cuya circulación enlaza los diferentes grupos familiares, el hombre por el contrario permanece fijado a su propio hogar doméstico. La ambigüedad del estatuto femenino consiste pues en que la hija de la casa —más ligada que el hijo, por su naturaleza femenina, al espacio doméstico—, no puede, no obstante, sin renunciar a este hogar del que ella soporta la carga, realizarse como mujer mediante el matrimonio. La contradicción se encuentra resuelta en el plano de la representación religiosa, por la imagen de una divinidad que encarna, en la naturaleza femenina, los aspectos de permanencia, quedando al mismo tiempo extraña, por su estatuto virginal, al aspecto de movilidad. Esta "permanencia" de Hestia no es solamente de orden espacial. Así como ella confiere a la casa el centro que la fija en la superficie, Hestia asegura al grupo doméstico su perennidad dentro del tiempo: es mediante Hestia que el linaje familiar se perpetúa y se mantiene parecido a él mismo, como si, en cada generación nueva fuera directamente "del hogar" de donde nacen los hijos legítimos de la casa. En la diosa del hogar, la función de fecundidad, disociada de las relaciones sexuales —las cuales suponen, dentro de un sistema exogámico, relaciones entre familias diferentes— puede presentarse como la prolongación indefinida, a través de la hija, de la descendencia paterna, sin que haya necesidad para la procreación de una mujer "extraña".

Este sueño de una herencia puramente paterna no ha cesado nunca de obsesionar la imaginación griega. Se expresa abiertamente en la tragedia, por boca de Apolo que proclamaba, en las *Euménides*, que la sangre materna no podría correr en las venas del hijo puesto que "no es la madre quien engendra al ser que se llama su hijo... quien le engendra, es el hombre que fecundiza; la madre, como una extraña a un extraño (ξένῳ ξένη), salvaguarda la joven planta".[29] Es el mismo sueño que se enmascara bajo el manto de una teoría científica, en los médicos y en los filósofos, cuando sostienen —como lo hace por ejemplo Aristóteles— que en la generación la hembra no arroja semilla, que su papel es completamente pasivo, que la función activa y motora pertenece exclusivamente al macho.[30] Es este sueño

29. ESQUILO, *Euménides*, 658-661; cf. también EURÍPIDES, *Orestes*, 552-555, o *Hipólito*, 616 ss.

30. ARISTÓTELES, *Generación de los animales*, I, 20, 729 *a*. "Una teoría de este género, privada de todo contacto con el objeto, es un puro mito", observa Marie DELCOURT, *Oreste et Alcméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce* (París, 1959), p. 85.

todavía el que aparecía a través de los mitos reales identificando al hijo recién nacido a un tizón del hogar paterno. La historia de Meleagro y la de Demofón[31] deben ser relacionadas con las leyendas itálicas —muy probablemente de origen griego—, las cuales hacen nacer el hijo del rey de un tizón o de una chispa que salta al seno de la joven virgen que cuida del hogar.[32] La denominación ritual de *Hijo del Hogar* (que designa en la edad histórica al representante de la ciudad cerca de las divinidades de Eleusis), tiene ciertamente la significación y el contenido que Louis Gernet le ha reconocido, cuando ponía de manifiesto precisamente la estrecha relación que une, en Grecia, la imagen del Hogar y la del Niño: el Παῖς ἀφ' ἑστίας representaba en sentido propio, el niño "salido del hogar".[33] Es en este contexto como veremos, en el que se puede comprender el ritual de las *Anfidromias* que, siete días después de su nacimiento, religa al neófito al hogar de su padre.

Hestia representa pues, llevándola hasta el límite, la tendencia del *oikos* a aislarse, a encerrarse dentro de sí, como si el ideal para la familia debiera ser una completa suficiencia de sí mismo: autarquía completa sobre el plano económico,[34] estricta endogamia en el plano del matrimonio. Este ideal no está de acuerdo con la realidad griega. Tampoco se encuentra menos presente en las instituciones familiares ni en las representaciones que aseguran su funcionamiento como uno de los polos alrededor del cual se orienta la vida doméstica en la época de la antigua Grecia.

Un ejemplo, que nos suministra la tragedia *Electra* de Sófocles, permite medir la amplitud y los límites de esta tendencia a la introversión de la *oikos*. Se trata del sueño que revela a Clitemnestra el próximo regreso de Orestes, el hijo que ella

31. Respecto a Meleagro, cf. APOLODORO, I, 8, 2; ESQUILO, *Coéforas*, 607 ss. El tizón (δαλός) del hogar es como el "doble" o el alma exterior de Meleagro. El niño morirá cuando el tizón —depositado por su madre en una arquilla (λάρναξ)— sea consumido por el fuego. Así lo han decidido las *Moirai* siete días después de su nacimiento —fecha que corresponde, como veremos, a la celebración de las *Anfidromías*, rito de integración del recién nacido en el hogar de su padre. Por lo que respecta a Demofón, cf. *Himno homérico a Deméter*, 239 ss. La diosa, nodriza del niño real, le oculta en el fuego, al igual que un tizón (δαλός).

32. Leyendas de Céculo y de Servio Tulo. El acercamiento lo lleva a cabo L. GERNET, *loc. cit.*, p. 27.

33. *Ibid.*, p. 27.

34. Cf. A. AYMARD, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 29-50.

ha intentado hacer desaparecer, después de la muerte de su marido Agamenón, asesinado con la ayuda de su amante Egisto. Asesinado el rey legítimo, Egisto comparte de ahora en adelante con la reina un trono al cual accede por matrimonio, a través de su mujer.[35] Él ha recibido de su esposa el cetro que Agamenón había heredado de sus padres; y las libaciones que el nuevo rey derrama para Hestia, en la sala del palacio, se dirigen de hecho a un hogar extraño.[36] Egisto se encuentra, pues, respecto al hogar real de Micenas en la situación que se da normalmente por parte de la mujer en su relación con la *oikos* de su marido. A esta inversión del estatuto social de los esposos responde, en la tragedia, una inversión paralela de sus relaciones y de su naturaleza psicológicas. En la pareja Egisto-Clitemnestra, el hombre es Clitemnestra, Egisto la mujer.[37] Todos los trágicos están de acuerdo en mostrar a Egisto como un afeminado, un cobarde, un voluptuoso, un hombre de mujeres, que sube a través de las mujeres, y que no conoce, en gestas de armas y de combates, sino las de Afrodita.[38] Por el contrario, Clitemnestra pretende asumir las virtudes y los riesgos de una naturaleza plenamente viril.[39] Reflexiva, autoritaria y audaz, hecha para mandar, ella rechaza con orgullo todas las debilidades de su sexo; sólo vuelve a encontrarse como mujer, nos lo deja comprender claramente, en el lecho. En su decisión de matar a Agamenón, las quejas que ha podido invocar legítimamente contra su esposo han pesado menos que su rechazo de la dominación masculina, su voluntad de tomar el puesto del hombre en la casa.[40] He aquí el sueño que la reina ha tenido: "ella ha visto a Agamenón ascender a la luz y venir de nuevo hasta ella: él ha cogido y clavado en el hogar el cetro que llevaba

35. Cf. en *Electra* de EURÍPIDES, 1088 ss.: Clitemnestra ha aportado a Egisto el palacio de Agamenón, para comprar a este precio su nuevo matrimonio.

36. ESQUILO, *Agamenón*, 1587 y 1435.

37. Aquí es necesario remitir al estudio riguroso y sutil de R. P. WINNINGTON-INGRAM, "Clytemnestra and the vote of Athena", *Journal of Hellenic Studies* (1948), pp. 130-147.

38. Damos algunas referencias, a título de indicación, en los tres trágicos que han tratado el mismo tema: ESQUILO, *Agamenón*, 1224, 1259, 1205 ss., 1635, 1665, 1671; *Coéforas*, 304; SÓFOCLES, *Electra*, 299-302; EURÍPIDES, *Electra*, 917, 930 ss., 950.

39. ESQUILO, *Agamenón*, 10-11, 258, 1251, 1258, 1377 ss. (cf. igualmente la ironía de 483 y 592 ss.); *Coéforas*, 664 ss.; SÓFOCLES, *Electra*, 650 ss., 1243; EURÍPIDES, *Electra*, 930 ss.

40. R. P. WINNINGTON-INGRAM, *loc. cit.*

en sus manos en otro tiempo y que ahora tiene Egisto; de este cetro brotó un vigoroso ramo que cubrió con su sombra toda la tierra de Micenas".[41]

El simbolismo sexual (Agamenón que planta en el seno de Hestia el tierno brote que allí va a germinar) no puede separarse aquí del simbolismo social. El σκῆπτρον, es como la imagen móvil de la soberanía. Zeus la ha transmitido, mediante Hermes, a los Atridas. El mismo rey lo confía a su heraldo, a sus embajadores. Cuando tiene lugar la asamblea de los ancianos, el cetro pasa de unas manos a otras confiriendo a cada orador, a su vez, la autoridad y el respeto del que tiene necesidad para hablar. Esta virtud real del cetro no podría mantenerse intacta a través de las delegaciones y transmisiones, si al mismo tiempo no estuviera fuertemente enraizada en el hogar. Al bastón (ῥάβδος, κηρύκειον) que Hermes enarbola o agita responde éste al que las representaciones sitúan en la mano de Hestia, como su atributo ritual, y que es el σκῆπτρον en sentido propio.[42] Así pues, Egisto no ha recibido el cetro ἀφ' Ἑστίας; éste le ha sido transmitido por el intermedio de una mujer, extraña igualmente al hogar de los Atridas, y lo que es más, a la manera de una mujer: en y por el lecho. Fijándole de nuevo en el hogar, Agamenón lo arranca a los usurpadores; le devuelve a su propio linaje, el único que haya sido implantado realmente en la tierra micénica. Análogo al tizón de las leyendas itálicas, el bastón clavado en el hogar, simboliza al niño real, al retoño, al germen, σπέρμα, depositado en otro tiempo por Agamenón en las entrañas de Clitemnestra, y que ha crecido allí: él es Orestes, el hijo que ha llegado a ser grande, odiado y temido por su madre, porque en él el padre encuentra su continuador y su vengador.[43]

41. Sófocles, *Electra*, 416 ss.

42. Sobre las relaciones y las diferencias entre el ῥάβδος, bastón mágico de Hermes, y el σκῆπτρον, con el que el ῥάβδος termina por confundirse, cf. J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek religion* (Cambridge, 1903), reedit. (Nueva York, 1957), pp. 44 ss. El ῥάβδος es un bastoncillo tenido en el aire; con él se golpea (*Odisea*, X, 236); se le agita (*ibid.*, XXIV, 1-9); no se lo deja en descanso (Píndaro, *Olímpicas*, IX, 33). Por el contrario, hay que apoyarse normalmente sobre el cetro, σκῆπτρον que es como un bastón de marcha (βάκτρον), tenido vertical y del que uno de los extremos descansa en el suelo. Igualmente lanzar el σκῆπτρον a tierra, en el transcurso de una reunión de la Asamblea, como lo hace Aquiles (*Ilíada*, I, 245) tiene el sentido de un rechazo de la autoridad real, de una ruptura de la solidaridad con el grupo.

43. Esquilo, *Agamenón*, 966-970; *Coéforas*, 204, 236, 503: Orestes es la raíz, ῥίζα, la semilla, σπέρμα, de la casa de los Atridas; la misma imagen en Sófocles, *Electra*, 764-765.

El sueño no podría significar más claramente que, por encima de la persona de Clitemnestra, es en realidad en su hogar donde Agamenón ha engendrado a Orestes, en este mismo hogar que enraíza la casa real a la tierra de Micenas.

Así como ella habría debido en tanto que esposa esfumarse siempre delante de su marido,[44] Clitemnestra debía, en tanto que madre, desvanecerse en provecho de Hestia, limitándose su tarea a tener cuidado, como una extraña, de la planta humana que su esposo le ha confiado en depósito. Por el contrario, en la afirmación de su voluntad viril, la reina pretende substituir al macho en todos los planos; reivindica la función activa en el gobierno del Estado, en el matrimonio, en la procreación, dentro de la filiación, como ella lo asume, espada en mano, en la ejecución de un crimen del que deja a su comparsa la parte femenina: la instigación, la complicidad y la astucia.[45] Clitemnestra se ha instalado en el lugar de Agamenón sobre el trono.[46] Ha tomado en su mano el cetro y el poder; ha llamado al hogar de los Atridas, que ella proclama de ahora en adelante como el suyo,[47] al compañero de lecho[48] del que ella ha decidido hacer un esposo; ella afirma que en el acto de engendrar, la parte de la mujer es superior a la del hombre;[49] reniega de estos de sus hijos que ha tenido de Agamenón y que están ligados al linaje paterno; en cuanto a los que ha tenido de Egisto —este οἰκουρός,[50] "este hombre de interior" que ha preferido quedar con las mujeres en la casa más bien que partir como los hombres a la guerra— Clitemnestra los quiere, ella los tiene como tan plenamente suyos que les da el nombre de su madre en lugar del de su padre. Escuchemos la Electra de Eurípides denunciar delante del cadáver de Egisto, el matrimonio "invertido" de los asesinos de Agamenón: "todos los Argivos daban al hombre el nombre de la mujer y no a la mujer el nombre del marido. Sin embargo, es una vergüenza que la mujer sea el ama en la casa, no el hombre. Yo tengo horror de estos hijos a los que se designa

44. Eurípides, *Electra*, 1052-1054.

45. Esquilo, *Agamenón*, 1251-1252, 1604-1610, 1633, 1643; Sófocles, *Electra*, 561. En Grecia, como entre los germanos, la mujer no puede, en razón de su sexo, constituirse vengadora de la venganza sangrienta: σιδηροφορεῖν es patrimonio exclusivo del macho; cf. G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (París, 1904), p. 82.

46. Esquilo, *Agamenón*, 1379, 1672-1673; Sófocles, *Electra*, 651.

47. Esquilo, *Agamenón*, 1435.

48. Sófocles, *Electra*, 97 y 587; Eurípides, *Electra*, 1035 ss.

49. Sófocles, *Electra*, 533.

50. Esquilo, *Agamenón*, 1225.

en la ciudad no con el nombre de su padre viril, sino con el de su madre".[51]

Por la boca de Electra, es Hestia quien se expresa. La hija de Agamenón encarna el hogar paternal del que se le ha apartado, como a su hermano y que ella quiere con él restaurarlo arrojando fuera al intruso que allí se ha establecido. Pero en sus relaciones con Orestes, Electra no es solamente la hermana tan estrechamente ligada al hermano que sus dos vidas se confunden en una única alma,[52] es también una madre, a decir verdad, la única madre de Orestes. Niño éste, ella le ha rodeado de cuidados, protegido, salvado: "en otro tiempo no era de tu madre que tú tenías amor, era de mí; yo te alimentaba, yo, tu hermana, cuyo nombre tú llamabas sin cesar".[53] Adulto, ella le exhorta a la venganza, le sostiene y le guía en la ejecución del doble asesinato que debe hacer de ellos "los salvadores del hogar paterno".[54] Ocupando cerca de su joven hermano el puesto de esta madre de la que ha heredado la naturaleza viril y dominadora,[55] Electra, "doble" de Clitemnestra, es al mismo tiempo su rival. Virgen ('Ηλέκτρα ha podido ser relacionada con ἄλεκτρα, sin himen,[56] y la Electra de Eurípides permanece pura hasta en el matrimonio), ella se muestra tanto más casta cuanto que imagina a su madre más sensual y libertina.[57] Electra ama a su padre tan apasionadamente como Clitemnestra odia a su esposo.[58] Estas dos mujeres igualmente masculinas, la una hace suya la fórmula de Atenea, diosa consagrada como Hestia a la virginidad: "muy gustosamente y siempre, ella es entregada al hombre en todo —salvo para el lecho".[59] La otra por el contrario, "la mujer poliandríaca",[60] "la hembra devoradora de machos",[61] está en todos los dominios contra el hombre; ella no

51. Eurípides, *Electra*, 930 ss. Sófocles, *Electra*, 365.
52. Eurípides, *Orestes*, 1045-1148.
53. Sófocles, *Electra*, 1145-1148.
54. Esquilo, *Coéforas*, 264.
55. Naturaleza viril de Electra: Sófocles, *Electra*, 351, 397, 401, 983, 997 y 1019, 1020 donde se resalta el paralelismo con Clitemnestra; Eurípides, *Electra*, 982; *Orestes*, 1204. Electra, autoritaria y dominante, como su madre: Sófocles, *Electra*, 605 ss. 621.
56. Sófocles, *Electra*, 962.
57. Electra "virgen": Esquilo, *Coéforas*, 140, 486; Sófocles, *Electra*, 1644, 1183; Eurípides, *Electra*, 23, 43, 98, 255, 270, 311, 945; *Orestes*, 26, 72, 206, 251.
58. Sófocles, *Electra*, 341 ss., 365; Eurípides, *Electra*, 1102-1104.
59. Esquilo, *Euménides*, 736 ss.
60. Esquilo, *Agamenón*, 62.
61. *Ibid.*, 1231.

lo quiere sino para el lecho. Ambas, por razones inversas son exteriores al dominio del matrimonio; la una queda más acá, la otra más allá. Si la primera se afirma sin reserva por el padre, es en la medida misma en la que fijada a su hogar, rehúsa la unión conyugal y no se preocupa de otra progenitura que la del hermano en quien se perpetúa la raza paterna y que cuida de él a la vez como de un hijo, del padre y del esposo. Si la segunda se declara sin reserva por la madre, lo es en la medida en la que rechaza el estatuto de esposa. Reniega de los hijos que le recuerdan el hogar del cónyuge y la sumisión de la mujer al marido. Como las Erinias que representan su causa al nivel de los poderes divinos, se despreocupa de los lazos conyugales;[62] en los vínculos de sangre que ella le opone y prefiere, quiere solamente retener estos que unen el hijo al vientre que le ha llevado, al seno que lo ha alimentado; para ella, el hombre, en la pareja, se encuentra reducido al papel de un compañero en el acto sexual; ya no es el esposo que conduce a la mujer a su altar doméstico ni el progenitor que le da hijos. Con respecto a su mujer, él juega el papel que incumbe normalmente a la concubina en relación al hombre: un compañero de lecho.[63]

Ha llegado a ser banal la observación de que la historia de Orestes, dentro del teatro griego, expresa en términos de tragedia los conflictos que desgarran la institución familiar, especialmente estos que enfrentan al uno contra el otro en el interior de una misma casa, al hombre y a la mujer: conflicto del marido y de la esposa, del hijo y de la madre, del linaje paterno y del linaje materno. Recargando tan fuertemente el acento sobre el antagonismo de Electra y de Clitemnestra en tantos aspectos parecidos, la tragedia subraya también las contradicciones que enfrentan la mujer contra ella misma, las oposiciones en el interior de su *status* social y psicológico. Porque ellas son divinidades —Hestia, Afrodita o Hera—, pueden encarnar un aspecto de la realidad femenina, con exclusión de las otras. Esta "puridad" es inaccesible a los humanos. Cada criatura mortal debe asumir la condición femenina en su conjunto, con sus tensiones, sus ambigüedades y sus conflictos. Al inclinarse enteramente del lado de Hestia, o enteramente contra ella, Electra y Clitem-

62. Esquilo, *Euménides*, 213 ss.
63. Sófocles, *Electra*, 97; Eurípides, *Electra*, 1035: al tomar a Egisto por amante, Clitemnestra no ha hecho sino seguir el ejemplo de Agamenón al traer consigo como concubina a Cassandra.

nestra presentan de la mujer una imagen desdoblada, mutilada, contradictoria. Ellas se destruyen en su ser femenino y aparecen tanto una como la otra igualmente viriles. Ligándose al hogar que la ha visto nacer, Electra acaba por identificarse a los hombres de su linaje paterno. Apropiándose del hogar de su marido para allí fundar su propia descendencia materna, Clitemnestra se hace hombre. Contra Electra, ella tiene razón de aceptar la unión sexual (complementariedad del hombre y de la mujer), de abandonar la casa de su padre para venir a la del esposo (función móvil de la mujer); pero contra ella, Electra tiene razón al centrar toda la vida de la pareja alrededor del hogar del marido (carácter patrilocal del matrimonio, sumisión de la esposa al esposo, vocación doméstica de la mujer). Electra no está equivocada cuando liga el hijo a la descendencia del padre (prioridad de la filiación masculina); Clitemnestra dice verdad al proclamar que éste es de la misma sangre que la madre (reglas de prohibición del incesto más estrictas del lado materno).[64] Ambas se equivocan al rechazar uno de los lados de la filiación (carácter bilateral de la paternidad en los griegos).

En una civilización masculina como la de Grecia, la mujer está normalmente considerada desde el punto de vista del hombre. A este respecto, ella desempeña mediante el matrimonio dos funciones sociales profundas, entre las cuales existe una divergencia, si no incluso una polaridad. En su forma más antigua (y en un ambiente de nobleza que la poesía épica nos hace alcanzar), el matrimonio es un acto de comercio contractual entre grupos de familias; la mujer es un elemento de este comercio. Su papel es el de sellar una alianza entre grupos antagonistas. De forma semejante a un rescate, ella puede servir para cerrar una venganza.[65] Entre los presentes cuyo intercambio acompaña normalmente al matrimonio que consagra el nuevo acuerdo, existe una prestación que tiene un valor especial porque tiene lugar, de manera expresa, como contrapartida de la mujer cuyo precio constituye: son los ἕδνα. Se trata de apreciados bienes muebles de un tipo muy definido: animales de rebaño, especialmente bovinos, que tienen una significación de

64. El matrimonio del hermano y de la hermana *del mismo padre* no está absolutamente prohibido; el del hermano y de la hermana *de la misma madre* está rigurosamente prohibido. Recordemos que el término ἀδελφός, hermano, se refiere originariamente a la filiación uterina: designa a los que han nacido del mismo vientre.

65. Acerca de la mujer ofrecida en matrimonio como ποινή de la venganza, cf. G. Glotz, *op. cit.*, p. 130.

prestigio y que se representan gustosamente como innumerables, infinitos. Por la práctica del matrimonio mediante compra, la mujer aparece equivalente a los valores de circulación. Móvil como ellos, es al igual que ellos el objeto de regalos, de cambios y de raptos.[66] El hombre, por el contrario, que acoge a la esposa en su casa (es el hecho de συνοικεῖν, de habitar con su marido, lo que define para la mujer el estado de matrimonio) simboliza los bienes raíces de la *oikos*, estos πατρῷα, en principio inalienables, que mantienen a través del flujo de las generaciones humanas la unión de un linaje con el terruño donde está establecido. Esta idea de una simbiosis —preferible sería decir de una comunión— entre una tierra y el grupo humano que la cultiva no está solamente presente en el pensamiento religioso en el cual ella se expresa dentro de los mitos autoctónicos (los hombres se confirman "nacidos de la tierra" en la que ellos están instalados) y en los ritos de labranza sagrada sobre los que tendremos ocasión de volver de nuevo. Ella se manifiesta también con una notable persistencia en las instituciones de la ciudad: al tener el término *oikos* a la vez una significación familiar y territorial, se hacen comprensibles las reticencias que obstaculizan en plena economía mercantil, las operaciones de venta y compra cuando se trata de un bien raíz familiar(κλῆρος); se imagina también el rechazo de conceder a un extraño el derecho de poseer una tierra llamada "de la ciudad" porque ella debe mantener el privilegio y como la señal del ciudadano "autóctono".

Pero el matrimonio no tiene solamente esta función de comercio entre familias diferentes. Permite también a los hombres de una raza tener descendencia de una progenitura y asegurar así la supervivencia de su casa. Bajo este nuevo aspecto, el matrimonio aparece a los ojos de los griegos como un trabajo de campo (ἄροτος) del cual la mujer es el surco (ἄρουρα), el hombre el agricultor (ἀροτήρ). La imagen, cuyo empleo es casi obligado en los trágicos,[67] pero que se encuentra también entre los escritores de prosa,[68] es algo completamente diferente a un simple artificio literario. Corresponde a la fórmula de los esponsales,

66. La persistencia de este valor de rapto en el matrimonio está atestiguado en el ritual; cf. PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, XV, 5; *Cuestiones romanas*, 271 *d* 29.

67. ESQUILO, *Los Siete contra Tebas*, 754; SÓFOCLES, *Edipo Rey*, 1257; *Antígona*, 569; EURÍPIDES, *Orestes*, 553; *Medea*, 1281; *Ion*, 1095. Cf. DIETRICH, *Mutter Erde* (1905), p. 47.

68. PLATÓN, *Cratilo*, 406 *b*; *Las Leyes*, 839 *a*.

de estilo estereotipado que conocemos por la Comedia. El padre, o en su falta, el κύριος que tiene autoridad para casar la hija, pronuncia como compromiso de esponsales (ἐγγύη) las palabras siguientes: "Yo te doy esta hija con la finalidad de un trabajo productor de hijos legítimos".[69] Plutarco, que menciona la existencia en Atenas de tres ceremonias de labor sagrada (ἱεροὶ ἄροτοι) añade: "Pero el más sagrado de todos es la siembra y el trabajo conyugal (γαμήλιος ἄροτος) que tiene por objeto la procreación de los hijos".[70]

Asimilada luego, como elemento de comercio, a la riqueza mueble de los rebaños, la mujer se identifica ahora, en su función procreadora, a un campo. La paradoja nace de que ella debe encarnar, no su tierra, sino la de su marido. Es preciso que sea la tierra del marido porque de lo contrario los hijos, salidos del surco así labrado, no tendrían la cualidad religiosa para ocupar el dominio paterno y para hacer fructificar su suelo. Es la tierra de Micenas la que, a través de Clitemnestra pero también contra Clitemnestra "la extraña", hace germinar y crecer el árbol cuya sombra, alargándose, delimita en su totalidad el territorio ligado a la casa de los Atridas. Esta sombra(σκιά) que proyecta el retoño real, nacido del hogar, enraizado en el centro del dominio, posee virtudes benéficas: protege la tierra de Micenas; hace de ella como un cercado doméstico, un espacio de seguridad donde cada uno se siente en su casa, al abrigo de la necesidad, en un clima familiar de amistad.[71] Transmitido de padres a hijos, las *sacra*, privilegio de las casas reales o de algunos linajes nobles, aseguran a la vez la defensa del territorio contra los peligros del exterior, la paz interior en la justicia, la fecundidad del suelo y de los rebaños. Si un príncipe es indigno o ilegítimo, la esterilidad se apodera de la tierra, de los animales y de las mujeres, al mismo tiempo que la guerra y la discordia hacen estragos. Pero si el rey legítimo actúa conforme al orden sin apartarse de la justicia, entonces todo se transforma para su pueblo en prosperidad sin fin: "la tierra le ofrece una vida abundante; el roble, crece en su cima, cargado de bellotas; en su centro, las abejas; sus lanudas ovejas están pesadas por el vellón; sus mujeres le engendran hijos parecidos al pa-

69. MENANDRO, *Perikeiromene*, 435-436 y fr. 720, Edmonds: Ταυτὴν γνησίων παίδων ἐπ' ἀρότῳ σοι δίδωμι. Cf. E. BENVENISTE, "Liber et Liberi", *Rev. Études Latines*, XIV (1936), pp. 51-58.
70. PLUTARCO, *Conjug. Praecepta*, 144 *b*.
71. SÓFOCLES, *Electra*, 421-423; ESQUILO, *Agamenón*, 966.

dre".[72] Se tiene el derecho a pensar que las labores sagradas cuyo uso se mantiene en plena época histórica y que son cumplidas, en el seno del marco de la ciudad, por las familias sacerdotales como los *bouthygai*, prolongan antiguos ritos reales que tenían por función no solamente la de inaugurar y de ritmar el calendario agrícola, sino también la de realizar a través de este trabajo el maridaje del rey y de su tierra, como en otro tiempo Jasón se había unido a Deméter en un barbecho tres veces labrado.[73]

La necesidad que se impone al esposo de llamar a su hogar, para allí simbolizar la tierra familiar donde germinarán sus hijos, una mujer extraña aparece menos paradójica si se considera otro aspecto de Hestia. "Sin Hestia —dice el *Himno homérico*— no existe banquete entre los mortales; es impensable que se comience sin ofrecerle una libación a Hestia, la primera y a la vez la última, de vino dulce y espeso como la miel." [74] Hestia tiene, pues, como prerrogativa (τιμή) la de presidir en la comida que, iniciándose y finalizándose por una invocación a la diosa, constituye un ciclo cerrado en el espacio. Cocidos en el altar del hogar doméstico, los alimentos realizan entre los convidados una solidaridad religiosa; crean entre ellos como una identidad de ser. Conocemos a través de Aristóteles el nombre que Epiménides de Creta daba a los miembros de la *oikos*; los llamabaὁμόκαποι,[75] es decir, los que comen en la misma mesa, o quizá, conforme a otra lectura, ὁμόκαπνοι, los que respiran el mismo humo. Por la fuerza del hogar los comensales llegan a ser unos "hermanos", de igual manera que si ellos fueran consanguíneos. También la expresión "sacrificar a Hestia" tiene la significación del proverbio: la caridad bien entendida comienza por uno mismo. Cuando los antiguos sacrificaban a Hestia, se nos dice, no ofrecían a nadie porción alguna de las ofrendas; toda la gente de la casa, reunida, hacía su comida común en secreto y no aceptaba que ningún extraño participara en ella.[76] Bajo el signo de la diosa, el círculo de la familia se cierra sobre él mismo, el grupo doméstico refuerza su cohesión y afirma su

72. HESÍODO, *Los Trabajos*, 232 ss.
73. HESÍODO, *Teogonía*, 969-971.
74. *Himno homérico a Hestia* (1), 5 ss.; cf. CICERÓN, *De natura deorum*: "in ea dea, omnis et precatio et sacrificatio extrema est". CORNUTUS, c. 28; Hestia es a la vez πρώτη y ἐσχάτη; se comienza por ella; se acaba por ella.
75. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 *b* 15.
76. ZENOBIO, IV, 44; DIOGENIO, II, 40.

unidad en la consumición de un alimento prohibido al extraño.

Este aspecto, sin embargo, tiene su contrapartida. El verbo ἑστιᾶν —en su doble acepción: recibir en su hogar y aceptar a su mesa— se aplica normalmente al invitado que se festeja en la casa. El hogar, la comida, los alimentos tienen como función la de abrir a quien no pertenece a la familia el círculo doméstico, de inscribirle en la comunidad familiar. Es en el hogar donde se sienta en cuclillas el suplicante, cuando, expulsado de su país, vagando errante por parajes extraños, busca incluirse dentro de un nuevo grupo a fin de encontrar de nuevo el enraizamiento social y religioso que ha perdido.[77] El hogar es el lugar a donde el extraño debe ser conducido, recibido, agasajado, porque no se podría tener contacto ni comercio con quien no fuera primeramente integrado en el espacio doméstico. Píndaro podrá escribir que en las mesas siempre servidas de los santuarios donde Hestia reina en patronazgo, la justicia de *Zeus Xenios* es observada.[78] La relación con el extranjero, ξένος, es pues del dominio de Hestia, tanto cuando se trata de recibir un huésped en su casa como cuando se regresa a la propia casa al término de un viaje o de una embajada en el exterior. En los dos casos el contacto con el hogar tiene el valor de desacralización y de reintegración al espacio familiar.[79] El centro que simboliza Hestia no define pues, solamente un mundo cerrado y aislado; supone también, correlativamente, otros centros análogos; por el intercambio de bienes, por la circulación de las personas —mujeres, heraldos y embajadores, invitados y comensales—, una red de "alianzas" se teje entre grupos domésticos; de esta manera, sin formar parte del linaje familiar, un elemento extraño puede encontrarse, de forma más o menos duradera, ligado y unido a otra casa diferente a la suya. Es de esta suerte cómo la esposa "extranjera" integrada al *oikos* de su marido por la ceremonia de los καταχύσματα, participa de su hogar y puede por tan largo tiempo como habite en la casa de su marido, tomar plena posesión, en la procreación, de esta virtud de permanencia, de continuidad, de enraizamiento al suelo, que simboliza Hestia.[80]

77. De este modo obra Ulises, en el palacio de Alcinoo, *Odisea*, VII, 153-154.
78. *Nemeas*, IX, 1 ss.
79. Cf. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 37.
80. Acerca del ritual καταχύσματα, *supra*, p. 142, n. 23. Los lazos del hombre con su mujer son del mismo tipo que los que unen dos grupos antagonistas llegados a ser huéspedes y aliados después que el intercambio

En cada etapa de nuestro análisis hemos reconocido entre lo inmutable y lo móvil, lo cerrado y lo abierto, lo interior y lo exterior, una polaridad que no queda manifiesta solamente en el juego de las instituciones domésticas (división de tareas, matrimonio, filiación, comidas), sino que se inscribe hasta en la misma naturaleza del hombre y de la mujer. Esta misma polaridad volvemos a encontrarla de nuevo, al nivel de las potencias divinas, en una estructura del Panteón. Ni Hermes ni Hestia pueden, en efecto, ser colocados aisladamente. Ellos asumen sus funciones bajo la forma de una pareja, la existencia de uno implica la existencia del otro a la que ella remite como su contrapartida necesaria. Además, esta complementariedad de dos divinidades, supone, más bien, en cada una de ellas, una oposición o una tensión interior que confiere a su personaje de dios un carácter fundamental de ambigüedad.

Hemos visto que Hestia permanece, en su virginidad, al margen de las relaciones sexuales que son, en la casa, de la incumbencia de la esposa o de la concubina. Pero la diosa virgen para asumir su función de permanencia en el tiempo, debe aparecer también como madre. Se recordará, a este respecto, que Eurípides, al presentar como semejantes a Gaia y Hestia, se sirve precisamente de la expresión: Γαῖα-Μήτηρ, Tierra-Madre.[81] Hestia representa al mismo tiempo, en la línea del padre, a la mujer en tanto que hija virgen y a la mujer como poder procreador, receptáculo de vida. Porfirio subraya esta polaridad señalando que existe no una, sino dos representaciones de Hestia: de una parte el tipo virgen (παρθενικόν), pero de otra parte también en la medida que Hestia es poder de fecundidad (γόνιμος), el tipo de la matrona de senos abultados (γυναικὸς προμάσ-

---

de juramento ha reemplazado entre ellos el estado de guerra por un acuerdo de paz. Es la misma palabra φιλότης la que designa las relaciones íntimas entre esposos y el contrato que crea entre antiguos adversarios un parentesco ficticio en vista de unirles mediante obligaciones recíprocas; cf. G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 22. En los amores de Afrodita y de Ares, ciertamente hay literatura; pero existen, en primer lugar, realidades institucionales con los comportamientos y las actitudes psicológicas que ellas rigen. En cuanto al vínculo que liga la esposa al hogar de su marido, cf. EURÍPIDES, *Alceste*, 162 ss. Antes de morir, Alceste se dirige a Hestia, divinidad doméstica del hogar conyugal. Ella le saluda con el título de δέσποινα, dueña, y le confía sus hijos.

81. EURÍPIDES, fr. 928 N (2); cf. también MENANDRO, περὶ ἐπιδεικτικῶν, *in Rhet. Graec.*, III, 275, ed. Spengel: "Al joven esposo a punto de iniciar la unión carnal, es necesario prescribirle que haga una oración a Eros, a Hestia, y a las divinidades de la generación".

του).[82] Existe solamente una institución en la que estos dos aspectos de Hestia normalmente disociados en la práctica humana se encuentran reconciliados: es el epiclerato. El epiclerato aparece a primera vista dentro del sistema familiar griego, como un hecho aberrante. Constituye en realidad un caso límite, particularmente importante, porque revela, en el estado puro y como en una ruptura de equilibrio, una de las tendencias de la organización doméstica: esta que nos ha parecido dibujarse a través de la figura de la diosa del hogar.

Para definir el epiclerato, lo mejor es referirse a la fórmula que dan las leyes de Manú de la práctica india correspondiente:[83] "quien no tiene hijos puede encomendar a su propia hija, casándola, que le proporcione uno, de tal suerte y según un convenio tal, que el hijo que ella ponga en el mundo llega a ser el suyo propio y cumple en su favor la ceremonia fúnebre. El día en el que la hija, así casada, ponga un hijo en el mundo, el abuelo materno llegará a ser el padre de este hijo".[84] En Grecia como en la India, se trata en efecto, para la hija de un hombre privado de descendencia macho, de dar a su padre este hijo que le hace falta y que, sólo él, tiene realmente la propiedad de heredar el *kleros* paterno. La hija es llamada "epiclera" porque ella continúa el *kleros* de su padre, porque le está sujeta (en Esparta y en Creta se le llama πατροῦχος). A la muerte del padre, la epiclera debe ser desposada, en conformidad a una ordenación preferencial del matrimonio estrictamente reglamentado, con el hombre de su familia al que su grado de parentesco con el padre difunto designe, en primer rango, para representarle: en primer lugar, los propios hermanos del padre (los tíos paternos de la hija), luego sus hijos (los primos hermanos de la hija), después los hermanos del abuelo paterno de la hija (los tíos abuelos paternos) o uno de sus hijos (los tíos en segundo grado de parentesco); en su defecto, los hijos de las hermanas del padre o en último extremo las hermanas del abuelo paterno.[85] El aspecto sucesorio de la institución fuertemente marcado en la época clásica, no debe ilusionarnos. El epiclerato determina claramente cuál es, en ausencia del heredero macho

82. PORFIRIO, en EUSEBIO, *Preparación evangélica,* III, 11, 7.
83. Cf. L. BEAUCHET, *Histoire du droit privé de la république athénienne* (París, 1897), I, pp. 399 ss.
84. *Leyes de Manú,* 9, 127 ss.
85. PLATÓN, *Las Leyes,* 924 *e* ss. El mismo orden de los grados de parentesco en las reglas sucesorias: ISEO, *La sucesión de Hagnias,* 1-2 y 11; DEMÓSTENES, *Contra Macartatos,* 51.

directo, el pariente que debe recoger con la hija, la sucesión que le está confiada. Pero se trata mucho menos de transmitir un bien a un colateral, que de mantener a través de la hija la perennidad de un "hogar". Desde este punto de vista, el matrimonio del padre con la epiclera se presenta, no como un derecho prioritario a una sucesión, sino como una obligación familiar que impone a la interesada una verdadera renuncia: el hijo nacido de este matrimonio prolongará, en efecto, no a su padre sino a su abuelo materno. El término que designa a este hijo es el de θυγατριδοῦς: "hijo de la hija", o también "nieto". Desde su mayoría el θυγατριδοῦς toma de pleno derecho posesión del κλῆρος de su abuelo materno. Ni su padre, ni incluso su madre, eran realmente propietarios del *kleros:* simples intermediarios, tenían como función la de asegurar la transmisión del abuelo al nieto.

Por breves que sean estas indicaciones, bastan para determinar el lugar y el papel de los diferentes protagonistas en el epiclerato. Contrariamente a la regla ordinaria, la hija permanece, en el matrimonio, fijada al hogar paterno. Se puede decir incluso que ella se confunde con este hogar. Es literalmente "en ella" que el linaje de su padre se prolonga mediante un nuevo macho. El hombre, escogido para transmitir la paternidad en este hogar, se el de este cuyo íntimo parentesco se relaciona lo más estrechamente al padre, y que se presenta, en su función de esposo, como el substituto del padre. El hijo, nacido de un matrimonio que le liga de forma directa a su abuelo materno, aparece tan pronto como el hermano que como el hijo de esta de la cual ha nacido.[86] En el epiclerato, todo el sistema de las relaciones matrimoniales se proyecta conforme a un esquema invertido. Es ahora la mujer quien constituye el elemento fijo, el hombre el elemento móvil. La esposa ya no es esta extraña que se introduce en el hogar del marido para que, al desaparecer en provecho de Hestia doméstica y asimilar sus virtudes, procree, sin turbar la continuidad de una progenie, hijos que sean realmente "semejantes al padre". De ahora en adelante la espo-

86. Incluso se ha preguntado si el hijo de la epiclera no asumía la función de κύριος de su madre, desempeñando de este modo junto a ella el papel legal del hermano. Somos de la opinión de que una institución como el epiclerato alumbra en cierta medida las relaciones psicológicas que enlazan, en la tragedia, los personajes de Electra y de Orestes. Hemos visto que Electra es, en relación a Orestes, madre tanto como hermana. La epiclera es, en relación a su hijo, hermana al mismo tiempo que madre.

sa, en tanto que hija de la casa, *es* el hogar paterno. También en esta ocasión será el marido quien deba integrarse en la *oikos* de su mujer; e igualmente esfumarse en provecho del padre que él representa; de este modo, la hija podrá procrear un retoño semejante a su verdadero padre: su abuelo materno. En lugar de que la estirpe se transmita, como sucede normalmente, del padre al hijo, *per viros*, por medio de una extraña a la que su cohabitación, su συνοίκησις, liga al hogar, ella se perpetúa, *per feminas*, de la madre al hijo, mediante el pariente macho más próximo al que su consanguinidad, su συγγενίς, lo vincula al padre. El epiclerato no constiuye, por consiguiente, un fenómeno aberrante. No se sitúa al margen del sistema matrimonial. Por el contrario, se articula en el matrimonio ordinario para formar con él un conjunto que admite dos soluciones del mismo problema, inversas y asimétricas: se trata siempre de asegurar la continuidad de un linaje, la supervivencia de un hogar que debe perdurar a través del tiempo semejante a él mismo, y de asegurarle merced a un matrimonio que, al asociar un hombre y una mujer, debe también unir una casa a otra casa, conservando siempre sus dos hogares bien distintos. En el caso del epiclerato, la hija de la casa encarna, hasta en el matrimonio, el hogar paterno. De esta manera, se encuentran reconciliados en la persona de la epiclera los dos aspectos de Hestia, habitualmente disociados en las criaturas mortales: la hija virgen del padre, la mujer depósito de vida de una estirpe. Pero debe señalarse en seguida, que el epiclerato requiere circunstancias completamente excepcionales que justifiquen la inversión de las reglas ordinarias del matrimonio: es preciso que el padre y el hijo, que representan la continuidad del linaje familiar en el juego normal de las instituciones, falten. Esta *carencia de machos* —estos anillos a través de los cuales se teje la cadena de la descendencia—, hace que la hija adquiera conciencia para procrear un hijo capaz de perpetuar el linaje paterno. Es necesario todavía, para que ella continúe la casa del padre, que un consanguíneo de éste se una a ella, realizando, bajo una forma lícita puesto que sólo es simbólica, esta unión prohibida del padre y de la hija que aparece idealmente como la más propia para salvaguardar de generación en generación la pureza del hogar doméstico. Por lo demás, lo que se ha ganado en coherencia, desde el punto de vista de las relaciones de Hestia con la joven que la representa, se paga al precio de una nueva y fundamental contradicción. Para dar un hijo a un hombre que no tenía —es decir, para conformarse al principio

de filiación *per viros*—, se ha estado obligado a recurrir excepcionalmente al principio inverso de una filiación uterina y de ligar al hijo de la epiclera, el θυγατριδοῦς, no a su padre sino a su madre.

Así se dibuja en el pensamiento social del griego, frente a la imagen del hombre, agente exclusivo de la obra generadora, la imagen no menos poderosa de la mujer, verdadera fuente de vida donde se alimenta la fecundidad de las "casas". La diosa del hogar, según los casos, es susceptible de justificar tanto la una como la otra, estas dos imágenes contrarias. Hestia nos parece tener, en efecto, por función específica, la de poner de manifiesto la "incomunicabilidad" de los diversos hogares: enraizados en un punto definido del suelo, no podrían nunca mezclarse sino que permanecen "puros" hasta en la unión de los sexos y la alianza de las familias. Dentro del matrimonio ordinario, la pureza del hogar se encuentra asegurada por la integración de la esposa en la casa de su marido (al ser Hestia virgen, la mujer no simboliza su propio hogar sino en la medida en la que ella se mantiene virgen; en el matrimonio y en la procreación deja de representar su propio hogar; se podría decir que está "neutralizada"; ya no juega un papel, es puramente pasiva; sólo el hombre es activo). En el epiclerato, por el contrario, la pureza del hogar que se encarna en la hija aparece tanto mejor preservada cuanto que el esposo interviene menos en la procreación. En el límite, la hija puede ser considerada como la única potencia realmente generadora y el hijo considerado como si fuera exclusivamente de su madre.[87]

Este aspecto "maternal" de Hestia refuerza todavía la analogía, que hemos señalado ya, entre el hogar redondo y este otro objeto simbólico, también de forma circular y con valor de centro que es el *ónfalos*. En ciertas representaciones, Hestia aparece sentada, no sobre su altar doméstico, sino sobre un

87. Por consiguiente, el esposo es "neutralizado" en tanto que representa una casa diferente de la del padre. Su parentesco de sangre con el padre de su mujer es a la vez el signo y el instrumento de esta neutralización. En efecto, en el caso de un hombre, la simple συνοίκησις no podría bastar puesto que el hombre, contrariamente a la mujer, no tiene vocación doméstica y no puede asimilarse las virtudes del hogar. Es por la sangre, por la raza, por donde el hombre se vincula a una casa; o —a falta de la sangre— mediante un acto de adopción que establece un lazo directo de padre a hijo, una relación agnática; cf. L. Beauchet, *op. cit.*, 2, p. 7.

ónfalos.[88] Se sabe que el *ónfalos* de Delfos pasaba por ser la sede de Hestia.[89] En la época histórica, se podrá llamar al altar del Hogar común, de la Hestia *koiné*, situado en el centro de la ciudad, el *ónfalos* de la ciudad.[90]

Prominencia del suelo o piedra ovoide, el *ónfalos*, que guarda relación con la Tierra y que a veces es calificado de *Gea* representa al mismo tiempo un punto central, una tumba, un receptáculo de almas y de vida. Este último aspecto lo ha visto muy bien María Delcourt.[91] Señala que por su nombre, ombligo, y por su forma en saliente, el *ónfalos* recuerda los dos casos en los que el ombligo, en lugar de inscribirse hundido forma prominencia: el ombligo de la mujer encinta al final de su gravidez, el del recién nacido que no se aplana sino después de varios días. Además, el *ónfalos* designa, además del ombligo, el cordón umbilical que liga el niño a su madre como el tallo une la planta a la tierra que la ha alimentado. Se comprende que los médicos griegos hayan visto en el *ónfalos* una raíz, la raíz del vientre, y que Filolao, pitagórico del siglo v antes de Cristo, haya hecho de ello en el hombre el principio de su enraizamiento (ῥίζωσις).[92] Enraizamiento de una generación en la generación precedente, pero también enraizamiento del retoño humano en la tierra de la casa paterna: "el *ónfalos* —escribe Artemidoro en su *Llave de los sueños*— representa a los padres por tan largo tiempo como viven, si no la patria en la cual cada uno ha nacido como él ha nacido del ombligo. Soñar que sucede algo malo a su ombligo, significa que se verá privado de sus padres o su patria, y para el que se encuentra en tierra extranjera, ἐπὶ ξένης, que ya no retornará jamás a su país".[93]

Correlativamente, el altar redondo del hogar, símbolo del espacio cerrado de la casa, puede evocar el vientre femenino, depósito de vida y de hijos. "El hogar —escribe Artemidoro— sig-

88. Cf. P. Roussel, "L'Hestia à l'Omphalos", *Revue archéologique* (1911), 2, pp. 86-91.

89. Cf. Esquilo, *Euménides*, 165 y 168; y el estudio de Jean Audiat, "L'Hymne d'Aristonoos à Hestia", *Bulletin de correspondance hellénique* (1932), pp. 299-317.

90. Cf. L. Gernet, *op. cit.*, p. 22.

91. Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes* (París, 1955), pp. 144-149.

92. El *ónfalos* es "principio del enraizamiento y del crecimiento del embrión (ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου)", Filolao, *ap.* Diels, *F. V. S.*, 7.ª ed., t. I, p. 413, 6-7.

93. Artemidoro, I, 43 (citado en Marie Delcourt, *op. cit.*, p. 145). En lo que concierne a la expresión ἐπὶ ξένης se observará el paralelismo con Hestia, en IV, 34 y V, 27.

nifica la vida y la mujer de este que le ve",[94] y más adelante: "encender el fuego que se inflama en el hogar o en el horno significa la procreación de un hijo; porque el hogar y el horno son semejantes a la mujer... en ellos el fuego predice que la mujer estará encinta".[95] Es preciso señalar aquí el valor religioso de ciertas formas geométricas. Como el *ónfalos* —y contrariamente al Hermes cuadrangular (Hermes τετράγωνος)—[96] el hogar de Hestia es redondo. Se puede pensar con toda razón que el círculo caracteriza en Grecia los poderes ctónicos y a la vez femeninos, que se relacionan con la imagen de la Tierra-Madre, encerrando en su seno a los muertos, a las generaciones humanas y a los crecimientos vegetales.[97] En la edad de la ciudad y del establecimiento del Hogar común en el *pritáneo,* Hestia queda asociada a un tipo de construcción en rotonda, el *tolos,* solo ejemplar griego de una arquitectura religiosa en forma circular, recordando la *aedes Vestae* y el *Mundus* de los romanos.[98] Se ha creído durante largo tiempo que la Hestia común estaba emplazada en el *tolos.* Se sabe hoy que éste no es siempre el caso: el *pritáneo* y el *tolos* pueden ser distintos. Pero, como lo apunta Louis Gernet, no sería preciso ir demasiado lejos en la negación.[99] En Delfos, el *tolos* de Marmaria era también el emplazamiento del Hogar público. En Mantinea, según Pausanias, la Hestia *koiné* se encontraba en una rotonda que encerraba también una tumba de héroes.[100] En Olimpia, en Sición, el *pritáneo* se componía de varias edificaciones; las que cobijaban a Hestia pueden haber sido de forma circular. Por lo demás, incluso el nombre que lleva el *tolos* en Atenas y en Esparta, pone de manifiesto, nos parece, las afinidades entre este tipo de edificio circular y el simbolismo religioso propio de Hestia. En estas dos ciudades el *tolos* se llama *Skias,* tér-

94. ARTEMIDORO, I, 74.
95. *Ibid.,* II, 10. Sobre la relación entre el horno y el vientre femenino, cf. HERODOTO, V, 92, 5 ss.: introducir sus panes en un horno frío significa unirse a una mujer cuando ya ha muerto.
96. Hermes *tetragonos,* cf. HERÁCLITO, *Alegorías de Homero,* 72, 6.
97. Se recordará la fórmula hipocrática, *Tratado del Régimen,* IV, 92: "de los muertos nos vienen los alimentos, los crecimientos y las semillas".
98. Cf. F. ROBERT, *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce* (París, 1939).
99. Louis GERNET, *loc. cit.,* p. 24.
100. PAUSANIAS, VIII, 9, 5; cf. igualmente J. CHARBONNEAUX, "Tholos et Prytanée", *Bulletin de correspondance hellénique* (1925), pp. 158-178.

mino que tan pronto evoca las σκιάδες, chozas de ramaje y de hojarasca, en forma de tienda, que los lacedemonios construían en la época de la *Carneia*, tan pronto el σκίρον, largo parasol (σκιάδειον) que los atenienses paseaban en la fiesta de los *Skiroforias*. Sea lo que fuere, el epíteto de Σκιάς relaciona el *tolos* a este dominio de la oscuridad sombría que caracteriza, por oposición al espacio exterior, las formas diversas del cercado protegido, del interior: mundo subterráneo, superficie doméstica, vientre de la mujer.

Hemos visto ya cómo el retoño que Agamenón ha plantado en su hogar, en el centro del reino, "sombrea", al crecer, toda la tierra de Micenas, es decir, extiende hasta los últimos límites del territorio la sombra tranquilizadora que hace de la casa un abrigo cubierto, dominio íntimo donde las mujeres pueden sentirse en su casa.[101] En contraste con el espacio libre del exterior —resplandeciente de sol y de luz durante el día, oscurecido por una opacidad angustiosa durante la noche— el espacio del hogar, femenino y sombreado, implica, en el claro-oscuro del hogar, seguridad, tranquilidad e incluso una molicie indigna del estado viril. Jenofonte podrá decir que si los artesanos son blandos de cuerpo y de alma cobarde, se debe a que su oficio les obliga a permanecer en el interior de las casas, a vivir en la sombra, σκιατραφεῖσθαι, cerca del fuego, como las mujeres.[102] En el *Fedro*, Platón contrapone a los jóvenes fuertes y viriles, educados ἐν ἡλίῳ καθαρῷ, en pleno sol, en el estadio y en la palestra (Hermes) a estos tiernos jóvenes sin virilidad, cuya carne es blanca como la de las mujeres, porque han sido alimentados ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ, en el abrigo de la semioscuridad.[103]

101. Sófocles, *Electra*, 416 ss. Se comparará este texto con Esquilo, *Agamenón*, 965 ss. En los dos casos, el hombre es la raíz (ῥίζα) implantada en la tierra y que, al desarrollarse en árbol, protector de la casa, confiere al hogar (ἑστία) su carácter "sombreado". Esquilo pondrá en boca de Clitemnestra, al acoger a Agamenón después de su regreso, con una alegría fingida: "En tanto que hay raíz, el follaje viene de nuevo sobre la casa para extender su sombra protectora de la canícula; además, tu retorno al hogar de la casa, es en invierno, la llegada del verano; y (en los días de la canícula) si el frescor (ψυχος) reina en la casa se debe a que el dueño ha regresado de nuevo allí".

102. *Económica*, IV, 2.

103. *Fedro*, 239 c. Agesilao, queriendo convencer a sus soldados de que tenían que combatir, al enfrentarse con adversarios asiáticos, más bien con mujeres que con hombres, desnudó a los prisioneros que había hecho: sus cuerpos blancos y suaves, a causa de la costumbre de una vida pasada a la sombra de la morada, sin desvertirse jamás para realizar ejercicios físicos en la palestra, fue para los lacedemonios un motivo de risa y de

El *Himno homérico a Deméter* nos proporciona, en este punto, una indicación más precisa.[104] Vagando errante, en el campo, después de haber abandonado su morada olímpica, Deméter se ha parado no lejos de un pozo. Sentada ἐν σκιῇ, a la sombra, al pie de un olivo frondoso, semeja a una vieja mujer como son las nodrizas de los reyes o, en lo más recóndito de sus viviendas, las intendentes —ταμίαι—. Las hijas de Celeo, soberano de Eleusis, la aperciben; ellas se admiran de verla en el exterior y le preguntan: "¿Por qué te has alejado de la ciudad en lugar de aproximarte a las casas? Es allí, *en las habitaciones llenas de sombra*, donde se encuentran las mujeres de la edad que tú tienes y otras más jóvenes".[105] Las μέγαρα σκιόεντα no dejan de evocar la expresión de la que se sirve Apolo, definiendo en las *Euménides* el estatuto familiar de Atenea: en lo que la concierne, la diosa no ha tenido madre, no ha sido alimentada ἐν σκότοισι νηδύος, en la oscuridad de un vientre.[106] ¿Nos permite suponer esta relación, en la trama de los temas míticos, una especie de equivalencia entre la imagen de la casa umbrosa, simbolizada por Hestia, y la del seno femenino? El examen de los diversos valores semánticos de una palabra como θάλαμος, emparentada ella misma con θόλος, orientaría hacia una respuesta positiva. El término designa el apartamento reservado a las mujeres en la parte más retirada, más secreta y más profunda de la casa.[107] Prohibido rigurosamente al extraño (espacio interior), cerrado mediante una puerta acerrojada para que incluso los esclavos machos no pudiesen tener acceso allí (espacio femenino),[108] este "fondo" de la vivienda humana calificado a menudo de μυχός[109] encierra un aspecto ctónico: el θάλαμος recuerda

---

desprecio; JENOFONTE, *Helénicas*, III, 4, 19; PLUTARCO, *Vida de Agesilao*, 600 *e*; *Apopthegm. Lac.*, 209 *c*; *Cuestiones romanas*, 28. Sobre las pinturas de los vasos, el uso quiere que los personajes femeninos se opongan a los masculinos como piel blanca a piel tostada.

104. *Himno homérico a Deméter*, 98 ss.

105. *Ibid.*, 113-117.

106. ESQUILO, *Euménides*, 665; cf. la fórmula empleada por ARISTÓFANES, *Las Aves*, 394; en la matriz sin fondo de la Oscuridad. Ἐρέβους δ' ἐν ἀπείροσι κόλποις.

107. Cf. *Odisea*, XXIII, 41 ss. Mientras que se desarrolla en el *megaron* la masacre de los pretendientes, todas las mujeres del palacio se ocultan en el fondo de sus habitaciones (μυχῷ θαλάμων), de muros gruesos y puertas cerradas.

108. Cf. JENOFONTE, *Económica*, IX, 3.

109. Acerca de las relaciones de μυχός (antro, fosa por debajo del nivel del suelo) y de θάλαμος, cf. A. J. FESTUGIÈRE, "Les mystères de Dionysos", *Revue biblique*, abril-julio 1935, p. 36; L. R. PALMER, "The

a veces de manera explícita la idea de escondrijo subterráneo; la prisión de Dan,[110] el antro de Trofonios,[111] una tumba,[112] podrán ser designadas con el nombre de θάλαμος. Pero al mismo tiempo el θάλαμος tiene relación con el matrimonio: tan pronto designa la habitación de la joven antes de su boda,[113] tan pronto la cámara nupcial, o incluso, más precisamente, el lecho nupcial; [114] el verbo θαλαμεύω significa: llevar al lecho nupcial, desposar.[115] En un último sentido la palabra θάλαμος se aplica a este lugar oculto, protegido en lo más secreto de la vivienda,[116] donde la mujer guarda, para tenerlas en reserva, las riquezas domésticas sobre las que ella tiene, en tanto que ama de la casa, todo el poder: es a veces la esposa, a veces la hija quien nos es presentada como detentora de las llaves de este "tesoro" secreto.[117] Al estar consagrada al interior, la mujer tiene como función almacenar los bienes que el hombre, vuelto hacia el exterior, ha hecho entrar en la casa. En el plano de las actividades económicas, la mujer representa la "tesaurización", el hombre la "adquisición". La primera ordena, conserva y distribuye en el interior de la *oikos* las riquezas que el segundo ha ganado por su trabajo en el exterior. El sentimiento de esta polaridad entre las funciones económicas de los dos sexos es tan fuerte que se expresa tanto en los encomiadores como en los detractores de la mujer, y siempre mediante el mismo tipo de comparación. En un Jenofonte,[118] la esposa modelo es comparada a la reina

---

homeric and the indo-european house", *Transactions of the Philological Society* (1947), pp. 92-120. El término μυχός puede designar también el altar bajo del hogar (*escara*). Cf. EURÍPIDES, *Medea*, 397: μυχοῖς ἑστίας, las profundidades del hogar.

110. SÓFOCLES, *Antígona*, 947.

111. EURÍPIDES, *Suplicantes*, 980.

112. EURÍPIDES, *Suplicantes*, 980.

113. *Odisea*, VII, 7.

114. *Ilíada*, XVIII, 492; PÍNDARO, *Píticas*, II, 60. Pólux define el **θάλαμος**: el lugar de la unión conyugal (τόπος τοῦ γάμου).

115. HELIODORO, IV, 6.

116. *Odisea*, XXI, 8-9. Se retendrá la expresión θάλαμον ἔσχατον, y relacionarla con la glosa de HESIQUIO: *Hestia*: ἐσχάτη (en el extremo, última). Se sabe que, según CORNUTUS, *Theol.*, 28, Hestia es a la vez πρώτη y ἐσχάτη, la primera y la última.

117. La mujer dueña de las llaves del tesoro: ESQUILO, *Agamenón*, 609-610; la hija virgen, poseedora del mismo privilegio: ESQUILO, *Euménides*, 827-828.

118. JENOFONTE, *Económica*, VII, 20-21, 25, 35-36; en 39, la esposa dice a su marido: mi función es la de asegurar la salvaguarda y la distribución de las cosas del interior, ἔνδον, lo que sería ridículo si tú no estuvieras aquí para hacer entrar del exterior alguna provisión ἔξωθέν τι

de las abejas que permanece en la colmena vigilando para que la miel, recogida en el exterior, se acumule en reserva abundante en las celdas de los alvéolos (estos alvéolos circulares que llevan también el nombre de θάλαμος o θαλάμη).[119] En Hesíodo, en contraste con el hombre que trabaja duramente en el exterior para hacer crecer las riquezas de la tierra y para hacer afluir a la casa los bienes necesarios a la vida, la mujer es presentada, en el seno de la colmena, como el zángano, que guarda las riquezas adquiridas por el esposo-abeja, no en el θάλαμος de la común morada, sino directamente en el fondo de su propio vientre: "manteniéndose en el interior, en el abrigo de las colmenas bien cubiertas, ella entroja en su vientre el fruto de los sacrificios de otros".[120]

Si la mujer, para retomar la misma fórmula de Platón, "imita" la tierra recibiendo en ella la semilla que el macho ha hecho penetrar allí, la casa, como la tierra y como la mujer, recibe y fija también en su seno las riquezas que el hombre deposita en ella. El espacio cerrado de la vivienda no está destinado solamente a abrigar al grupo familiar. Aloja los bienes domésticos que pueden ser concentrados, apilados, conservados. Así pues, no causará extrañeza ver a la diosa femenina que simboliza el interior, el centro y lo fijo, asociada directamente a esta función del hábitat, que desvía la vida de la *oikos* en una doble dirección: primeramente —y por oposición a la circulación de las riquezas que Hermes patrocina (cambios, ganancias y gastos)— una tendencia al atesoramiento (esta tendencia se traduce, en las épocas arcaicas, por la constitución de reservas alimenticias almacenadas en las tinajas de la despensa y por la acumulación de bienes preciosos, del tipo de los ἀγάλματα, atrancados con cerrojos dentro de los cofres del θάλαμος; en la época de la eco-

---

εἰσφέροιτο. El marido responde: soy yo quien parecería ridículo por hacer entrar una aportación si no hubiera alguien para conservar lo que yo he traído al interior. Se señalará que guarda y distribución (φυλακή y διανομή) son precisamente las funciones de *Hestia Tamia*.

119. Jenofonte, *Económica*, VII, 33.

120. Hesíodo, *Teogonía*, 598-599. En esta carga antifemenina que identifica enteramente el θάλαμος doméstico y el γαστήρ femenino, la pareja de las dos actividades complementarias: adquisición (hombre, Hermes)-atesoramiento (mujer, Hestia), se transforma en conflicto de dos contrarios: labor(masculino)-gasto(femenino). Añadamos que, para Hesíodo, la mujer no se contenta con agotar a su marido por su apetito alimenticio, devorando el fruto de su trabajo en la tierra (*Los Trabajos*, 705), ella le "agota" también por un apetito sexual que la canícula lo hace más exigente (*Los Trabajos*, 586-587).

nomía monetaria, podrá llegar a ser capitalización); después —y por oposición a las formas comunitarias de vida social— una tendencia a la apropiación: en el marco de una economía distributiva,[121] cada casa aparece asociada a un lote de tierra, separada y diferenciada, cada hogar familiar quiere poder disponer plenamente del κλῆρος, del que saca su subsistencia y que le distingue de los otros grupos domésticos.

Bajo el título de Hestia *Tamia* la diosa del hogar asume este doble papel de concentración de la riqueza y de delimitación de los patrimonios familiares. En los palacios de los reyes homéricos, la ταμία es la intendente económica que regula la organización del trabajo doméstico y vigila las provisiones.[122] En el tiempo de la ciudad, la palabra ταμίας servirá para designar al tesorero que administra los fondos del Estado o los bienes sagrados, propiedad de los dioses. Dos testimonios confirman que en una época tardía todavía Hestia continúa portegiendo el atesoramiento de las riquezas. En primer lugar, Artemidoro nos indica que Hestia, o las imágenes de la diosa, vistas en sueño por quien es ciudadano, representan "los fondos de las rentas públicas".[123] En segundo lugar, un ritual de Cos, que conocemos a través de una inscripción del tercer siglo antes de nuestra era, connota un detalle significativo: se trata de un sacrificio a Zeus *Polieus* al que Hestia *Tamia* está, en la fiesta, íntimamente asociada. Entre todos los bueyes presentados por las fracciones de las diversas tribus, la bestia que debe ser sacrificada a

121. Acerca de la oposición entre economía totalitaria y distributiva, cf. G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (París, 1940), pp. 155 ss.

122. Sería conveniente hacer un estudio sobre el personaje y las funciones de la ταμία homérica, sobre sus vínculos con Hestia. Subrayemos solamente algunos puntos. En el palacio de Ulises, Euriclea es a la vez la administradora, la nodriza y la encargada de los fuegos. En los tiempos de su juventud, Laertes la ha conseguido contra veinte bueyes de su padre Ops (el Ojo), hijo de Pisénor. Es el seno de esta familia de los Pisénor donde se reclutan, en Itaca, los heraldos (*Odisea*, I, 431). En el palacio, Laerte ha tratado a Euriclea de igual modo que a su esposa, pero se ha abstenido de todo comercio íntimo con ella (*Odisea*, I, 431). Euriclea ha alimentado a Ulises al que ella llama su hijo. A causa de su iniciativa Autolicos, abuelo materno de Ulises, ha sido invitado a elegir un nombre para el recién nacido (*Odisea*, XIX, 403). Su papel es el de vigilar sin tregua sobre todos los bienes de la casa. Se homenajea su vigilancia, su prudencia, su espíritu avisado. Ella es una φύλαξ acabada. Las mismas cualidades son exigidas por Jenofonte de la ταμία, *Económica*, IX, 11. Ella no debe tener por objeto ni el alimento, ni la bebida, ni el sueño, ni los hombres; le es necesario una perfecta memoria. Pero la verdadera ταμία, la mejor φύλαξ de la casa, debe ser la misma esposa (IX, 14-15).

123. Artemidoro, II, 37; cf. L. Gernet, *loc. cit.*, p. 38.

Zeus se encuentra designada al final de un largo procedimiento análogo, sin duda, a este que se utilizaba, en Atenas, en la *Dipolies*. La víctima que había sido seleccionada así, es conducida hasta el ágora. Tasada en moneda, su precio es proclamado públicamente por los anuncios del heraldo (κῆρυξ). Su propietario declara entonces que sus conciudadanos deberán pagar esta suma, no a él sino a Hestia. Como lo hace notar Louis Gernet, el valor del buey se sitúa así, dentro de una economía monetaria "capitalizada" por Hestia, guardiana y garante de las riquezas de la ciudad.[124]

Es preciso, de otra parte, subrayar la relación de Hestia con lo que el mismo autor llama una economía "discreta" dominada por el *suum cuique*. En Tegeo, el Hogar común de los arcadios se encontraba asociado con un Zeus *Klarios*, repartidor de lotes (cf. κλῆρος, porción, patrimonio) —epíteto que recordaba la primera repartición del territorio arcadio dividido, por tirada a la suerte, entre los tres hijos de Arcas.[125] En Atenas, el primer acto del arconte, magistrado que, nos dice Aristóteles,[126] recibe su dignidad del Hogar común y que, desde el origen, ha residido en el *pritáneo*,[127] consiste, una vez instalado, en hacer proclamar por el heraldo que "cada uno quedará hasta el fin de su magistratura poseedor y amo de los bienes que él poseía antes de su entrada en el cargo".[128]

Estos testimonios se refieren al Hogar común, a la Hestia de la Ciudad, llegada a ser el centro del Estado y el símbolo de la unidad de los ciudadanos. Para apreciarlos correctamente, es preciso situarlos en una perspectiva histórica, relacionarlos a lo que nosotros podemos percibir de un pasado más antiguo anterior al régimen de la ciudad, cuando Hestia no es aún el Hogar común, sino el altar familiar, y su simbolismo traduce, muy especialmente, las virtudes eminentes de la casa real.[129]

Así pues, la riqueza del rey tiene dos aspectos, se podría decir, dos polos. De una parte, los bienes que se prestan a ser atesorados y que pueden ser almacenados en el palacio, reser-

124. Sobre el ritual de Côs, cf. V. Prott, *Fasti sacri*, n.° 8; L. R. Farnell, *op. cit.*, V, pp. 349 ss.; Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 17 ss.; A. B. Cook, *op. cit.*, III, t. 1, p. 564; L. Gernet, *loc. cit.*, p. 33.
125. Pausanias, VIII, 53, 9.
126. *Política*, 1332 *b* ss.
127. Aristóteles, *Constitución de Atenas*, III, 5.
128. *Ibid.* LVI, 2.
129. Respecto a la relación histórica entre el hogar real micénico y el hogar común de la ciudad, cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, V, p. 350 ss.

vas alimenticias, por supuesto, pero también los diversos tipos de ἀγάλματα: tejidos, metales preciosos, *sacra* cargadas de poder, utilizadas como signos de poderío, blasones, instrumentos de investidura. Así, Penélope, en el palacio de Ulises, desciende con las mujeres al fondo del θάλαμος donde el amo ha puesto bajo llave sus tesoros: [130] tejidos encerrados en los cofres, bronce, oro y hierro trabajado; finalmente el arco, que Ulises es el único en poder tensar y que aparece, en la continuación del poema, como el instrumento de su venganza, símbolo y restaurador de la soberanía legítima. A todos estos objetos se aplica el término de κειμήλια, señalando que se trata de bienes inmovilizados, destinados a permanecer en el lugar (cf. el verbo κεῖμαι: estar acostado inmóvil).[131] El otro aspecto de la riqueza real está constituido por los rebaños.[132] Tesoro y rebaños forman un contraste, en el plano de los valores económicos, como lo interior y lo exterior, lo fijo y lo móvil, el espacio cerrado doméstico y el espacio abierto del ἀγρός. Lo que los griegos llaman ἀγρός, es en efecto, por oposición al mundo de la ciudad, a la casa e incluso a los campos cultivados, el dominio pastoril, los terrenos consagrados al recorrido, el espacio libre donde se lleva a las bestias y donde se caza a las fieras, el campo lejano y salvaje al que los rebaños animan.[133] Cuando Jenofonte opone la especie humana al ganado, es precisamente porque los hombres tienen

130. *Odisea*, XXI, 8 ss.

131. Es necesario observar la fórmula: κειμήλια κεῖται (*Ilíada*, VI, 47; *Odisea*, XXI, 9). En el canto I de la *Odisea* (312 ss.), Telémaco ofrece a su huésped un regalo diciéndole: yo te lo doy para que él sea un κειμήλιον, es decir, un recuerdo que tú conserves. Igualmente, en el canto III de la *Ilíada* (618), Aquiles da a Néstor una copa: que sea para ti un κειμήλιον en recuerdo de los funerales de Patroclo; cf. igualmente PLATÓN, *Las Leyes*, 913 *a*.

132. La presencia, en los rebaños de Atreo, de un cordero con el vellón dorado o púrpura es el símbolo de la vocación del hijo de Pélope a la realeza. Hermes es presentado a veces como habiendo engendrado el cordero de oro, símbolo de la investidura real (EURÍPIDES, *Orestes*, 995). En todo caso, es él quien interviene para restablecer la soberanía legítima cuando Tyesto, en su discusión con Atreo, muestra fraudulentamente la bestia real que pertenece a los rebaños de su hermano. Las relaciones de Hermes con el carnero, blasón de realeza, son paralelas a las que ligan al σκῆπτρον, símbolo móvil de la soberanía, que el dios de los intercambios transmite de Zeus a los Atridas al igual que les trae el carnero de oro; sobre el lugar de Hermes en los mitos de toisón de oro y respecto a sus lazos con la función real, se encontrarán interesantes observaciones en el estudio, citado ya, de J. Orgogozo.

133. Sobre el valor de ἀγρός, cf. Pierre CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec* (1956), pp. 34-35.

necesidad de un techo mientras que los rebaños viven ἐν ὑπαίθρῳ.[134] Por lo demás, la palabra que designa el rebaño, πρόβατον, es bastante significativa: expresa, en sentido propio, lo que camina, lo que se desplaza. La fórmula κειμήλιον καὶ πρόβασις (que designa, a través de la antinomia de κεῖμαι, estar acostado, y de προβαίνω, avanzar, el doble aspecto de la fortuna tomado en su conjunto),[135] subraya claramente el contraste entre la riqueza que "yace" en la casa y la que "corre" en el campo. A través de la superficie del ἀγρός, Hermes pastoril[136] (Hermes Ἀγροτήρ, Hermes Νόμιος) empuja, llevándolos con su bastón mágico, los rebaños sobre los que, en tanto que dios de los pastores,[137] tiene poder, de igual forma que Hestia patrocina, en tanto que divinidad doméstica, los bienes fijados de la casa.[138] "Sobre las vacas campestres, los caballos y los jumentos, sobre los leones, los jabalíes y los perros, sobre los carneros que alimenta la vasta tierra, sobre toda bestia que camina a cuatro patas, πᾶσι δ' ἐπὶ προβάτοισι, Zeus ha dado a Hermes la potestad de gobernar, ἀνάσσειν", tal es la conclusión del *Himno homérico a Hermes.*

Pero no es solamente marchando cómo los rebaños traducen, en la fortuna, el aspecto de movimiento. Constituyen también la primera forma de riqueza que, en lugar de continuar fija, es susceptible de acrecentarse o, por el contrario, de disminuir. Primeramente, porque con la complicidad de Hermes, ladrón de rebaños, se puede añadir a sus propias bestias las que procuran

134. *Económica,* VII, 19.

135. Respecto al valor de πρόβατον y sobre la oposición de κειμήλια-πρόβασις, cf. E. BENVENISTE, "Noms d'animaux en indo-européen", *Bulletin de la Société de Linguistique,* 45 (1949), pp. 91-100. El doble aspecto de la riqueza puede también encontrarse expresado en una fórmula como la de HESÍODO (*Los Trabajos,* 308): "Por el trabajo los hombres llegan a ser ricos en ganados y en oro, πολύμηλοι τ' ἀφνειοί τε" (tomado de la traducción Mazon). Ἀφνειός se conexiona, en efecto, con otro tipo diferente de riqueza que los ganados: gran riqueza que se tiene almacenada en las casas o en las ciudades. El término se refiere, en *Odisea,* I, 392, a la que se almacena en una casa; en *Ilíada,* II, 570, a la de la ciudad, Corinto. Sobre Corinto ἀφνειός, cf. TUCÍDIDES, I, 13, 5. Ver igualmente *Odisea* I, 165, donde se señala la oposición entre hombres de "pies ligeros" (ἐλαφρότεροι πόδας) y hombres pesados a causa de la posesión de ese género de riqueza que constituyen el oro y los caros tejidos (ἀφνειότεροι).

136. Hermes ἀγροτήρ, cf. EURÍPIDES, *Electra,* 463; Hermes νόμιος, cf. ARISTÓFANES, *Tesmof.,* 977.

137. Cf. SIMÓNIDES DE AMORGOS, fr. 18 Diehl, 3.ª ed.: Hermes, divinidad tutelar de los pastores. Habrá también que tener en cuenta la importancia, en la plástica religiosa del tipo del Hermes *Crioforos* que lleva un carnero sobre sus hombros.

138. Cf. Escolio de ARISTÓFANES, *Plutos,* 395.

las excursiones de rapiña sobre la tierra del vecino. Luego, porque si Hermes ἐπιμήλιος, Hermes πολύμηλος[139] (el de los rebaños abastecidos), es favorable, el ganado de él se multiplicará y vuestra riqueza aumentará de crías. Posesión y conservación de los bienes pertenecen a las atribuciones de Hestia. Pero el movimiento de la riqueza, hacia el más o el menos, la adquisición o la pérdida, a mismo título que el cambio, dependen del dios, que sabe como Hecate, nos dice Hesíodo, "hacer crecer (ἀέξειν) el ganado en los establos: los rebaños de bueyes, las extensas manadas de cabras, las largas columnas de ovejas lanudas, de lo poco hace mucho y reduce lo mucho a poco".[140] Los griegos, en plena economía mercantil, no tendrán dificultad en reconocer, bajo los rasgos de su dios del comercio, la figura del antiguo dios de los pastores: en el movimiento del dinero que él mismo se reproduce sin fin por el juego de los intereses, verán todavía el crecimiento del rebaño que se multiplica a intervalos regulares. Designarán con el mismo vocablo τόκος, los intereses del capital y la joven ventregada que al retorno de la nueva estación paren las bestias del rebaño.[141]

La oposición entre el espacio del hogar, cerrado y fijo, y el espacio pastoril, abierto y móvil, nos permite comprender mejor y situar más exactamente una fiesta familiar como las *anfidromías*. Celebrada, según el caso, el quinto, el séptimo o el décimo día después del nacimiento, la ceremonia coincide a veces con la imposición al niño de un nombre;[142] pero su función propia es la de consagrar el reconocimiento oficial del recién nacido por parte de su padre. El ritual apunta manifiestamente a inscribir al niño en el espacio de la *oikos*, a ligarle al hogar en el que ha nacido. Según los testimonios de los que podemos disponer contiene dos elementos que es preciso, parece, distinguir: de una parte, la ronda del recién nacido, sostenido en brazos (el o los porteadores que corren desnudos en círculo alrededor del hogar),[143] de otra parte, la deposición del niño —en un momento dado, sin duda, antes de la carrera— directamente

139. Hermes ἐπιμήλιος, cf. PAUSANIAS, IX, 34, 3; Hermes πολύμηλος, cf. *Ilíada*, XIV, 490.
140. HESÍODO, *Teogonía*, 444 ss.
141. Cf. ARISTÓTELES, *Político*, 1258 *b*.
142. En Atenas, las dos fiestas eran distintas. La imposición del nombre tenía lugar el segundo día después del nacimiento (δεκάτη).
143. Escolio de PLATÓN, *Teeteto*, 160 *e*; HESIQUIO, *s. v.* Δρομιάμφιον ἦμαρ.

sobre la tierra.[144] En el rito de las anfidromías estos dos elementos se refuerzan: el contacto directo con el suelo de la casa completa la integración en el espacio doméstico que realiza, por su parte, la peregrinación del niño conforme a un círculo que se cierra alrededor del hogar fijo. Sin embargo, en ciertos temas legendarios donde estos dos elementos se encuentran estrechamente asociados, se advierte entre ellos, al mismo tiempo que correspondencias, una oposición bien marcada. Las leyendas de inmortalización subrayan, en efecto, el contraste entre dos procedimientos respecto al recién nacido: por una parte, la manera de tener al niño por encima del hogar, en medio de las llamas; por otra parte su depositación, al lado del hogar, en el mismo suelo. El primer procedimiento retiene el recuerdo de un rito de inmortalización en el fuego del hogar; en contraste con ella, la segunda marca el fracaso de la tentativa de inmortalización, el retorno a la práctica normal. Si el niño hubiera podido ser totalmente "purificado" en las llamas del hogar, habría llegado a ser inmortal; colocado en la tierra, incluido en el espacio de la casa, comparte la condición ordinaria de los humanos. Así, en el palacio de Celeo, Deméter, nodriza de Demófenes, comienza por "ocultar" (κρύπτειν) al niño en el fuego ardiente, como si él fuera también este tizón (δαλός), al que hemos visto que puede identificarse, dentro de ciertos mitos, con el retoño real. La diosa habría, de esta forma, convertido a Demófones en inmortal si la madre, al descubrir la escena, no hubiera dejado escapar, con un grito de terror, reproches contra la extranjera que ocultaba a su hijo en plenas llamas. Encolerizada, Deméter arranca entonces del fuego al niñito; le coloca en el suelo: "yo hubiera hecho de tu hijo —le dice a Metanira— un ser exento para siempre de la vejez y de la muerte; pero ahora, ya no es posible que escape al destino de la muerte".[145] Se vuelve a encontrar la misma estructura antitética en el relato que hace Apolonio de Rodas de la tentativa de inmortalidad de Aquiles por parte de su madre Tetis.[146] Durante la noche, la diosa coloca a su hijo en medio del fuego para consumir su carne mortal. Cuando Peleo apercibe a Aquiles en las llamas, no puede impedir lanzar gritos. Indignada, Tetis deposita bruscamente al niño en tierra; el destino de Aquiles está entonces fijado: hijo de hombre, él está encaminado a la muerte. Una característica co-

144. Escolio de ARISTÓFANES, *Lysístrato*, 758.
145. *Himno homérico a Deméter*, 231-263.
146. *Argonáuticas*, IV, 869 ss.

mún relaciona, sin embargo, e incluso a veces asimila los dos procedimientos opuestos: el uno y el otro tienen igualmente valor de *prueba* impuesta al niño. Ciertamente, la prueba por el fuego aparece de otro modo peligrosa, y por esto considerado en otra forma diferente a la simple colocación en el suelo. Pero no es preciso equivocarse sobre ello; el contacto directo con la tierra —y con los poderes que allí habitan, especialmente estos poderes ctónicos que tienen relación con el mundo de los muertos— no marcha tampoco sin grave peligro. La leyenda muestra que la colocación del recién nacido en el mismo suelo, tan pronto provoca la muerte del niño, tan pronto sanciona su inmortalidad. Además, es necesario precisar que el rito de inmortalidad mediante el fuego, en medio del cual el niño es "ocultado", tiene su homólogo en la práctica paralela de Medea "ocultando" en la tierra sus hijos para volverlos inmortales (κατακρυπτεία).[147] Está claro que los dos ritos de inmortalización se corresponden y se oponen como las dos formas de funerales una y otra practicadas por los griegos: el muerto es tan pronto "ocultado en el fuego" (incineración) tan pronto "ocultado en la tierra" (inhumación). En los dos casos, su desaparición del mundo visible es la condición y la señal de su retorno al otro mundo.[148]

Aún hay más: dos leyendas simétricas la una de la otra, ilustran a la vez acerca de los peligros y de las ventajas de la colocación del niño en el mismo suelo. La primera es la de Hipsipila.[149] Nodriza de Ofeltes, comete el error de colocar en tierra, por un momento, al hijo real que le han confiado los padres del mismo. Mordido por una serpiente, encarnación de los poderes ctónicos, el niño muere en seguida. Un oráculo había recomendado no colocarse en tierra antes de que tuviera edad de caminar.[150]

147. PAUSANIAS, II, 3, 11; sobre la κατακρυπτεία, cf. Charles PICARD, "L'Héraion de Perachora et les enfants de Médée", *Revue archéologique* (1932), pp. 218 ss.; Ed. WILL, *Korinthiaca. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques* (París, 1955), pp. 88 ss.

148. Queremos decir retorno. Nacido del hogar, al igual que también ha nacido de la tierra, el hombre viene de nuevo, con la muerte, al mundo del que ha salido.

149. APOLODORO, III, 6, 3.

150. Dos cosas distintas son caminar sobre la tierra y estar acostado sobre ella. La posición de pie no encierra los peligros que la posición de tendido, que nos entrega enteramente a los poderes ctónicos. Igualmente el niño recién nacido, incluso abandonado, no es nunca puesto directamente en contacto con el suelo. Los temas de abandono mencionan siempre el cofrecillo, λάρναξ, el harnero, λῖκνον, o la marmita, χύτρα.

La otra historia nos orienta en una dirección inversa. Los eleos defienden su territorio contra los arcadios que lo han invadido. Antes de la batalla, apareció una mujer que daba el pecho a su hijo. Pretendiéndose inspirada por un sueño, ofrece el niño a los eleos para que combata con ellos. Los jefes militares le reciben en sus manos, le transportan delante del ejército, donde le depositan desnudo sobre el suelo. Enseguida el recién nacido se transforma en serpiente. La sola vista de la bestia siembra la derrota en el campo enemigo. En el mismo lugar donde la serpiente había desaparecido en la tierra, los eleos erigen un santuario dedicado al dios-niño Sosípolis, al demonio del país (δαίμων ἐπιχώριος), que su tierra, bajo el nombre de la diosa madre Eileitía, había hecho, para ellos, surgir en medio de los hombres.[151]

Por supuesto, la colocación sobre el suelo no tiene la misma significación según que ponga al recién nacido en contacto con la tierra humanizada del interior de la casa, o con la tierra salvaje de un lejano exterior. En el contexto de las *Anfidromías*, la colocación en tierra del niño, en la proximidad del hogar, dentro del círculo trazado en la carrera ritual alrededor de Hestia,[152] tiene el valor de una prueba de legitimación. Al final de la ceremonia, el recién nacido, vinculado al hogar doméstico se encuentra aceptado, "reconocido" por su padre. Rito de integración en el espacio familiar y en el linaje paterno, las *Anfidromías* tienen por contrapartida las prácticas por las que el niño es arrojado del hogar, excluido del espacio cerrado de la *oikos*. Tal es la significación en Grecia de los ritos de exposición. En la exposición como en las *Anfidromías*, el niño es depositado en el suelo (es este acto de depositación el que se expresa por el verbo τίθημι); pero el lugar escogido contrasta con el espacio cerrado de la casa y con las tierras cultivadas que están próximas a ella como la propiedad de un espacio lejano y salvaje.[153] Éste podrá ser, en ciertos casos, el mar o los ríos en

151. PAUSANIAS, VI, 20, 3-6.

152. Suidas, en el artículo περιστίαρχος, nos muestra el valor que puede tomar, en un contexto diferente, este círculo trazado alrededor del hogar; los puercos, que en Atenas se utilizaban para purificar la Asamblea, eran primeramente paseados alrededor del hogar; cf. FARNELL, *op. cit.*, V, p. 363.

153. El ἀπό, el ἐκ, de ἀπόθεσις, ἔκθεσις, señalan igualmente el alejamiento, la separación. Entre estos dos términos, parece no haber la clara oposición que a veces se ha creído distinguir en lo que respecta al procedimiento de la exposición (cf. Marie DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique* (Lieja, 1938), pp. 87 ss.;

tanto que son símbolos del otro mundo. Pero éste será sobre todo, lejos de las casas, de los jardines y de los campos, la tierra sin cultivar donde viven los rebaños, el espacio extraño y hostil del ἀγρός. En las leyendas heroicas todo contribuye a dibujar alrededor del niño expuesto, un paisaje pastoril. Los padres que arrojan a su hijo del mundo de los vivos, le confían a un pastor para que éste le lleve y le abandone en las landas o en los montes, en estas tierras sin cultivo donde él lleva a pacer a sus bestias. Otro pastor le descubre y le recoge; el niño crece en medio de los rebaños; a veces los animales salvajes le alimentan.

Lo que subraya el texto famoso del *Teeteto*, donde Sócrates se compara, en su papel de comadrona de almas, a su madre partera,[154] es que la fiesta de las *Anfidromías* y los ritos de exposición constituyen en su antinomia, como los dos términos de una alternativa.[155] Así como la *maia* libera a las mujeres de los dolores de parto, de forma semejante Sócrates desembaraza a los jóvenes de las verdades que llevan en ellos sin poderlas dar a luz. Pero su arte va más lejos que el de las comadronas ordinarias: es en él en quien recae la responsabilidad de "probar" (βασανίζειν) el retoño engendrado, para discernir si no se

---

y, contra, Pierre ROUSSEL, *Revue de Études anciennes* (1943), pp. 5-17). Para convencerse que la ἔκθεσις, abandono decretado por el padre a causa de razones de orden social, no es necesariamente el abandono del niño en un lugar frecuentado, con la esperanza de que sobrevivirá —la ἀπόθεσις siendo por el contrario su abandono, por imperativos propiamente religiosos, en un lugar desierto para hacerle perecer—, habrá que remitirse al texto del *Ion* de EURÍPIDES y de los *Pastorales* de LONGUS donde el término ἔκθεσις se ha utilizado. Ion, recién nacido, ha sido depositado en el antro solitario (ἄντρον ἔρημον, 1494) donde Hermes vendrá a cogerle; él ha estado expuesto a las fieras (θηροὶν ἐκτεθείς, 951), dado como pasto a las aves de presa (504-505), expuesto a la muerte (ὡς θανούμενον, 18 y 27), destinado a Hades (εἰς Ἅιδαν ἐκβάλλῃ, 1496). En cuanto a los *Pastorales* de LONGUS, se puede decir que toda la obra está construida sobre la oposición entre el mundo del ἀγρός y el mundo de la ciudad (πόλις y ἄστυ). Expuestos ἐν ἀγρῷ (I, 2, 1; 4, 1; 5, 1; IV, 21, 3), lejos de la ciudad donde habitan sus padres, en lugares que sólo frecuentan pastores en busca de sus bestias extraviadas, los dos hijos ya mayores y encontrada su familia, permanecerán siendo puros "pastorales" (IV, 39, 1). Acerca de la oposición ἀγρός - ἄστυ, cf. IV, 11, 1 y 2; 15, 4; 17, 1; 19, 1; 38, 3 y 4.

154. "Cuando nace un niño, se plantea (para el padre de familia) el problema de saber si le educará o lo abandonará... el abandono del hijo era la consecuencia de la falta de celebración de las *Anfidromías*, o, en otros términos, del rechazo de paternidad que resultaba de este hecho", BEAUCHET, *op. cit.*, II, p. 87; cf. también G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 41; *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque* (París, 1906), p. 192.

155. PLATÓN, *Teeteto*, 150 *b c*.

trata sino de una falsa imagen embustera (εἴδωλον καὶ ψεῦδος) o de un producto de auténtico y legítimo origen (γόνιμόν τε καὶ ἀληθές).[156]

¿En qué consiste esta prueba? ¿Cuál es su contrapartida en el caso en el que el niño no parezca digno de sufrirla con éxito? Sobre estos dos puntos, Sócrates se explica de la forma más clara. Cuando el joven Teeteto ha conseguido, al precio de laboriosos esfuerzos y con la ayuda del filósofo, dar a luz su retoño, Sócrates se dirige a él en estos términos: "hemos tenido, parece, mucho trabajo en alumbrarlo, cualquiera que pudiera ser su valor. Pero acabado el alumbramiento, nos es preciso celebrar las *Anfidromías* del recién nacido y, verdaderamente, hacer correr en círculo alrededor de nuestro razonamiento para escrutar si, en nuestra ignorancia, no sería sólo un producto indigno lo que se alimenta, sino viento y falsedad. ¿O pensarías porque es tuyo, que es preciso de todas formas alimentarle y no exponerle (τρέφειν καὶ μὴ ἀποτιθέναι)? ¿O por el contrario, soportarás que en tu presencia se le ponga a la prueba en cuestión, sin que te irrites violentamente si llega a suceder que se te quita tu primer nacido?".[157]

Es preciso relacionar este texto de Platón con las indicaciones que nos suministran Plutarco sobre las prácticas lacedemónicas correspondientes. El espíritu comunitario que caracteriza el régimen de la ciudad de Esparta ya no tolera la subsistencia de las *Anfidromías* en su forma tradicional. Porque ya no se trata en adelante de ligar al recién nacido al hogar de su padre ni al κλῆρος familiar, sino de incluirle en la comunidad cívica de los *Iguales*, el progenitor se ve despojado del poder de decisión respecto a su hijo. Pero el dilema queda planteado en los mismos términos: sea alimentarle (τρέφειν), es decir, integrarlo en el espacio del grupo; sea exponerlo (ἀποτιθέναι), es decir, arrojarle fuera del mundo humano: "cuando un niño nacía, el progenitor no era dueño de educarle: le llevaba a un lugar llamado *lesqué* donde residían los más ancianos de la tribu. Si el niño estaba bien conformado y robusto, ellos ordenaban educarle y le asignaban su κλῆρος, entre los nueve mil lotes de tierra. Si por el contrario, era débil y deforme le enviaban al

156. Se puede traducir igualmente —y Glotz parece que ha interpretado el texto de esta manera— "de buena constitución y legítimo nacimiento". Γόνιμος y ἀληθής pueden tener las dos significaciones. Sobre γόνιμος, contrario a νόθος, bastardo, con el sentido de hijo legítimo, cf. *Antología Palatina*, IX, 277.

157. *Teeteto*, 160 *c*-161 *a*.

lugar llamado "puestos de reserva" (ἀποθέται)".[158] La nota que Plutarco hace seguir este pasaje, subraya el aspecto de prueba en el que Platón, por su parte, hacía hincapié. Plutarco pone de manifiesto que, en Esparta, las mujeres, por las razones que ya ha dicho, no lavan al recién nacido con agua, sino con vino "queriendo así hacer la prueba (βάσανον) de su constitución".

Acabamos de ver que las *Anfidromías,* fiesta centrada alrededor del hogar, implican, en la experiencia del espacio al que ellas se refieren, esta misma polaridad que los griegos han expresado, sobre el plano de su panteón, mediante la pareja Hermes-Hestia. Nos vemos por lo tanto conducidos a extender la búsqueda a otros rituales que atañen a la diosa del hogar, para indagar por las formas de representación espacial que se encuentran comprometidas allí.

Dos casos parecen, a este respecto, especialmente esclarecedores. El primero nos es conocido a través de un texto de Plutarco, testigo presencial, puesto que se trata de un ritual de Queronea, de donde este autor es oriundo.[159] El rito de *Expulsión del Hambre* (βουλίμου ἐξέλασις) se desarrollaba, en la ciudad beocia, en un doble nivel: cada particular lo celebraba para su familia en el interior de su hogar; en el mismo momento, el arconte lo cumplía, en nombre del grupo, en el Hogar Común de la ciudad. En los dos casos, la ceremonia era idéntica. Se golpeaba un esclavo con una vara (ῥάβδος)[160] de mimbre; se le empujaba fuera obligándole a pasar la puerta gritando: "Fuera el hambre; dentro la riqueza y la salud".[161] El rito está construido sobre la oposición de un dentro, cerrado y fijo, en el interior del cual la riqueza es retenida (Hestia), y de un fuera hacia el que se expulsa, con el instrumento de Hermes, las fuerzas nefastas del hambre.

158. Plutarco, *Vida de Licurgo,* XVI, 1-4.
159. *Quaestiones Convivalium,* 693 F.
160. Es preciso recordar que el ῥάβδος es el atributo de Hermes y que confiere a este dios el patronazgo de ciertos rituales de "expulsión", en particular los que Eustato (*ad Odis.,* XXII, 481) llama πομπαῖα, reconducidos (cf. Hermes πομπαῖος, Esquilo, *Euménides,* 91; Sófocles, *Ajax,* 832): "Cuando se celebran las πομπαῖα y se efectúa la expulsión de las manchas hacia las encrucijadas, se tiene en las manos un πομπός, que, por lo que se dice, no es otra cosa que el κηρύκειον, atributo de Hermes, σέβας Ἑρμοῦ: de este πομπός y de la palabra δῖος viene el verbo τὸ διοπομπεῖν, la expulsión sagrada".
161. "Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν!"

La misma oposición se señala, en Atenas, dentro de la organización del espacio donde está situado el Πρυτανεῖον, sede de la *Hestia Koiné.* En la proximidad inmediata del Πρυτανεῖον, un terreno estaba, en efecto, consagrado a Βούλιμος, el Hambre.[162] Se trata evidentemente de un campo que debía permanecer siempre sin ser cultivado y que representa, en el corazón del espacio humanizado de la ciudad, la tierra "salvaje", sobre la cual el hombre no puede, bajo pena de un sacrilegio cuyo castigo sería el hambre, poner la mano.[163] El terreno de Βούλιμος constituye así, en relación al Πρυτανεῖον, la contrapartida del Βουζύγιον, es decir, de este campo que, al pie mismo de la Acrópolis, era objeto, cada año, de un trabajo ritual ejecutado, en nombre de la ciudad, por el Βουζύγης.[164] Todavía queda por aclarar un punto: mientras que cumplía la ceremonia del trabajo, que renovaba periódicamente la unión del pueblo ateniense "autóctono" con su terruño y que desacralizaba en su uso la tierra de Atica para permitir el libre cultivo, el Βουζύγης pronunciaba unas imprecaciones que el suelo recientemente abierto recogía y cuya eficacia aseguraba. El sacerdote maldecía de una parte a "estos que rehusaran compartir el agua y el fuego" (espacio de la hospitalidad, Hestia), de otra "a estos que no indicasen el camino a los extraviados, πλανωμένοις" (espacio del viajero, Hermes).[165]

Es la ciudad aquea de Faros, cerca de Patrás, la que nos suministra nuestro segundo ejemplo.[166] Se trata de un ritual adivinatorio, de un tipo bastante particular y que asocia muy estrechamente a Hermes y a Hestia. En medio de una extensa ágora, cercada por un períbolo, se alza un Hermes de piedra, barbudo y cuadrangular. El dios que se llama ἀγοραῖος, da los oráculos. Enfrente de este Hermes se levanta el Hogar (Hestia). Él encierra, además del altar, varias lámparas de bronce forradas de plomo. El procedimiento oracular es el siguiente. El consultante penetra, a la caída de la tarde, en el ágora. Se acerca primera-

162. *Anecd. graec.*, ed. Bekker, I, 278, 4; G. Verral y J. Harrison, *Mythology and Monuments of ancient Athens* (Londres, 1890), p. 168.

163. Acerca de la relación entre este tipo de sacrilegio y el "Hambre que devora", cf. la historia de Erysicton, Calímaco, *Himno a Deméter,* 30 ss.

164. Plutarco, *Conjug. Praecepta,* 144 *b.*

165. *Paroemiogr. Graec.* (Gaisford), p. 25; βουζύγης; cf. L. R. Farnell, *op. cit.*, III, p. 315, n. 17. — Sobre el simbolismo doméstico del fuego y del agua, cf. Plutarco, *Cuestiones romanas,* 1: en Roma, la nueva desposada debía "tocar el fuego y el agua". Se trata sin duda de un rito de integración en el hogar del marido, como eran, en Grecia, las καταχύσματα.

166. Pausanias, VII, 22, 1 ss.

mente al Hogar. Allí quema incienso, llena las lámparas de aceite y las enciende. Coloca sobre el altar de Hestia una moneda del país, sin duda sagrada, que lleva el nombre de "bronce". Solamente entonces, se vuelve hacia Hermes y dice al oído del dios la cuestión que desea preguntar. Una vez realizado esto, se tapa los oídos con sus manos y, en esta posición, camina para salir de la plaza. Desde que franquea el períbolo y llega fuera (ἐς τὸ ἐκτός), aparta sus manos de los oídos, y la primera voz que escucha en su camino le suministra la respuesta del dios.

El ágora se presenta aquí como un espacio circunscrito y centrado, emplazado bajo el doble patronazgo de Hermes ἀγοραῖος y de Hestia. Es delante de Hestia, en el centro de la plaza, donde el consultante, venido del exterior, comienza por detenerse. Es mediante el contacto con el hogar, quemando el incienso allí, encendiendo las lámparas alrededor de la diosa, como el extranjero se penetra de las virtudes religiosas requeridas para interrogar al oráculo del lugar. Es a Hestia, finalmente, a quien paga el precio de su consulta porque es ella la que simboliza, en la pareja divina, el poder de permanencia y atesoramiento. El modo de consulta del oráculo pone de manifiesto, por el contrario, el aspecto móvil de Hermes. La respuesta del dios se desvela: 1.º a través del mismo movimiento del consultante, que debe ponerse en marcha de nuevo para conocerla, 2.º en el momento en que dejando el espacio cerrado del ágora aborda el espacio exterior, 3.º en el hecho de atrapar al vuelo una voz —esta φωνή móvil, ligera, imperceptible—, la voz del primer venido que el azar le hace cruzar en su camino, 4.º en la distancia que el oráculo establece entre la pregunta, propuesta en el centro del ágora —de igual manera que está colocada en el centro para permanecer allí por siempre—, el precio de la consulta y la respuesta que el dios da a conocer en el exterior, en otro espacio diferente a éste donde está erigida su propia imagen.

Nuestra búsqueda tenía como punto de partida la presencia, en el panteón griego, de una estructura particular bien atestiguada: la pareja Hermes-Hestia. El análisis de los textos, que hacían hincapié en los lazos que unían al dios y a la diosa, ha permitido deslindar la relación de cada una de estas dos divinidades con los aspectos definidos y opuestos del espacio. Hemos sido conducidos así a abandonar el dominio de las puras representaciones religiosas y a orientar nuestra encuesta, no ya solamente hacia las ideas que los griegos se han hecho de

sus dioses, sino hacia las prácticas sociales de las que estas ideas aparecen solidarias. Hemos examinado las diversas instituciones que, dentro de su mismo funcionamiento, hacen referencia de manera explícita al hogar y a los valores religiosos que él representa. Se puede decir que este conjunto de prácticas institucionales que gravitan alrededor del hogar colocado como centro fijo, traducen un aspecto de la experiencia arcaica del espacio en los griegos. En tanto que constituyen un sistema de conductas, regulado y ordenado, ellas implican una organización mental del espacio.

Aun cuando se trate de hechos concernientes al matrimonio, a las relaciones de parentesco, a la filiación, a la herencia del κλῆρος familiar, al estatuto doméstico de los esposos, a la oposición social y psicológica del hombre y de la mujer, a sus formas de actividad en la casa y en el exterior, al doble aspecto de la riqueza y de la disposición del suelo para un uso preciso, hemos buscado siempre poner en claro, tanto en el juego de las representaciones como en la articulación de las conductas, las estructuras de pensamiento relativas al espacio. Nos ha parecido que a los valores espaciales relacionados a un centro, inmóvil y cerrado sobre él mismo, correspondían regularmente los valores contrarios de una superficie abierta, móvil, llena de recorridos, contactos y transiciones.

Sin embargo, nuestro análisis ha sido llevado a cabo de manera unilateral. Nos hemos colocado siempre dentro de la perspectiva de Hestia, en el punto de vista del centro. También Hermes no ha sido vislumbrado sino en su aspecto complementario de Hestia, apareciendo el dios como el anverso de la diosa. Habría, pues, para finalizar el estudio de la pareja formada por las dos divinidades, que cambiar de perspectiva y retomar la encuesta en sentido inverso: colocándonos esta vez en el punto de vista de Hermes, tendríamos que examinar las agrupaciones de imágenes que el dios suscita en la conciencia de los griegos, el sistema de actividades y de instituciones que él patrocina. Todavía es preciso indicar, antes de abandonar a Hestia, que la polaridad que marca en todos los planos las relaciones de la diosa con Hermes, es un rasgo tan fundamental de este pensamiento arcaico que se la vuelve a encontrar en el interior mismo de la divinidad del hogar, como si una parte de Hestia perteneciera necesariamente a Hermes.

Para cumplir su función de poder que confiere al espacio doméstico su centro, su permanencia, su delimitación, Hestia, hemos dicho, debe enraizar la casa humana en la tierra. Tal es

la significación del hogar micénico, este altar-hogar *fijo*. De donde se infiere, en la diosa "epictónica" que reside en la superficie del suelo, un aspecto propiamente ctónico. Por ella, la casa y el grupo familiar entran en contacto con el mundo de abajo. En un fragmento del *Faetón*,[167] Eurípides identifica a Hestia con la hija de Deméter, esta *koré* que tan pronto reinando al lado de Hades, tan pronto viviendo en medio de los hombres, tiene por papel el de establecer la comunicación y el paso entre dos mundos a los que separa una infranqueable barrera.

Aún hay más. En el *megarón* micénico, el hogar redondo soldado al suelo, se inscribe en el centro de un espacio rectangular delimitado por cuatro columnas. Al elevarse hasta la techumbre de la pieza, estos pilares forman en el techo una linterna abierta por donde se escapa el humo. Cuando se quema el incienso sobre el hogar, cuando allí se consume la carne de las víctimas o se abrasa, en el curso de la comida, la porción de alimentos consagrada a los dioses, en el fuego encendido sobre su altar doméstico, Hestia hace subir las ofrendas familiares hasta la morada de los dioses olímpicos. Es a partir de ella como se establece el contacto de la tierra y del cielo, al igual que a través de ella se abre un paso hacia el mundo infernal.

Para el grupo doméstico el centro que patrocina Hestia representa este punto del suelo que permite estabilizar la superficie terrestre, delimitarla, fijarse allí; pero también representa, y como en una pieza, el lugar de paso por excelencia, la vía a través de la cual se efectúa la circulación entre niveles cósmicos, separados y aislados. Para los miembros de la *oikos*, el hogar, centro de la casa, señala también la ruta de los intercambios con los dioses de abajo y los dioses de lo alto, el eje que hace, de un extremo a otro, comunicarse todas las partes del universo. Igualmente el hogar podrá suscitar la imagen del mástil que se enraíza profundamente en el puente para elevarse recto hacia el cielo.

¿Es preciso, con Louis Deroy, admitir entre el hogar y el mástil o la columnata una primitiva concatenación, postulada por la analogía lexicológica que ha alterado desde la lengua homérica el antiguo nombre ἑστίη, hogar, en ἱστίη, vocablo que tiene el sentido de columnata, explicándose la confusión de los dos términos por el hecho de que el hogar micénico estaba ro-

167. Eurípides, fr. 781, 55 N (2). Porfirio, en Eusebio, *Preparación evangélica*, III, 11, asimila igualmente a Hestia a los poderes subterráneos.

deado de pilares de madera ἱστοί, que sostenían la linterna del techo (μέλαθρον)?[168] Se sabe que Hesiquio glosa: ἱστία = altar del hogar (ἐσχάρα) y mástil del navío; y todavía: ἱστία = la mujer que teje; porque ἱστός designa independiente de la columnata y del mástil el oficio de tejer (vertical en los griegos) que aparece también sólidamente fijado al suelo al mismo tiempo que dirigido hacia lo alto.

Se debe señalar en todo caso que, en Platón, tan fiel a las enseñanzas de los relatos sagrados y a las sugestiones de los viejos mitos, la figura de Hestia, la única de todas las divinidades en permanecer inmóvil en la morada,[169] viene a confundirse, en el mito final de *La República*,[170] con la gran diosa hilandera *Ananké*, que tiene su trono en el centro del universo. Sobre sus rodillas, *Ananké* tiene el huso cuyo movimiento ordena todas las rotaciones de las esferas celestes. Su huso está fijado al gran eje de luz, en el centro del cual tiene su sede *Ananké*, y el cual, elevado recto como un mástil o como una columna, se extiende de arriba abajo a través de todo el cielo y la tierra, manteniendo el cosmos unido a la manera de los ligámenes que, de la popa a la proa, unen las diversas partes del navío.

Inmóvil, pero dueña de los movimientos que gravitan alrededor de ella; central, pero a la manera del eje que atraviesa una máquina en toda su extensión y al mismo tiempo retiene los elementos, tal es, pues, la imagen de Hestia que Platón parece haber heredado de las más antiguas tradiciones religiosas de Grecia. También, cuando pretende revelar en el juego lingüístico del *Cratilo*[171] el secreto de los hombres divinos, el filósofo de la Academia propone del nombre Hestia una doble etimología. De estas dos explicaciones contrarias, Platón concede, ciertamente, su preferencia a una más bien que a la otra. Pero es muy significativo que pueda presentarlas, a despecho de su antinomia, como dos comentarios igualmente posibles del mismo nombre divino. Para los unos, Hestia debe ser relacionada con οὐσία, que algunos llaman también, en griego, ἐσσία, es decir, la esencia fija e inmutable. Pero, para otros, la esencia se dice ὠσία, porque piensan, como Heráclito, que todas las cosas que existen son móviles y que nada permanece jamás; según ellos,

168. L. Deroy, *loc. cit.*, pp. 32 y 43.
169. Platón, *Fedro*, 247 *a*.
170. *La República*, 616 ss.; cf. P.-M. Schuhl, "Le joug du Bien, les liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia", *Mélanges Charles Picard*, II (París, 1949), pp. 965 ss.
171. Platón, *Cratilo*, 401 *c-e*.

todas las cosas tienen por causa y por principio el impulso al movimiento (τὸ ὠθοῦν), que llaman ὠσία.

Hestia: principio de permanencia, Hestia: principio de impulsión y de movimiento; en esta doble y contradictoria interpretación del nombre de la divinidad del Hogar, se reconocerá los mismos términos de la relación que todo conjunto opone y une en una pareja de contrarios ligados por inseparable "amistad", la diosa que inmoviliza el espacio alrededor de un centro fijo y el dios que lo vuelve indefinidamente móvil en todas sus partes.

Geometría y astronomía esférica en la primera cosmología griega[1]

El problema que me propongo abordar atañe menos a la historia del pensamiento científico, en sentido propio, que a las relaciones entre ciertas nociones científicas de base —una cierta imagen del mundo— y unos hechos de historia social. Al principio del siglo VI antes de Jesucristo, el pensamiento astronómico en Grecia, aún no se fundamenta sobre una larga serie de observaciones y de experiencias; no se apoya en una tradición científica establecida. Si me fuera necesario explicar cómo ha sido realizado un descubrimiento en los siglos XIX o XX debería referirme esencialmente al desarrollo de la ciencia misma, al estado de las teorías y de las técnicas, brevemente a la dinámica interna de las investigaciones dentro de tal o cual disciplina científica. Pero en la Grecia arcaica aún no existe ciencia constituida. Algunos conocimientos astronómicos que los jonios van a poner en práctica, no los han elaborado ellos mismos; los han tomado a las civilizaciones vecinas del próximo Oriente, en particular a los babilonios. Nos encontramos, pues, delante de la paradoja siguiente: los griegos van a fundar la cosmología y la astronomía. Van a darles una orientación que va a decidir la suerte de estas disciplinas para toda la historia de Occidente. Desde el principio van a imprimirles una dirección de la que aún somos en parte tributarios. Y sin embargo, no han sido ellos los que después de siglos se habían librado a un trabajo minucioso de observación de los astros, quienes habían anotado

1. *La Pensée*, n.° 109 (1963), pp. 82-92. Texto de una conferencia en la Universidad Nueva de París, en el cuadro de un ciclo consagrado a un bosquejo de la historia del pensamiento científico.

sobre las tablillas, como lo han hecho los babilonios, las efemérides que señalan las diversas fases de la luna, los amaneceres y las puestas de las estrellas en el cielo. Los griegos han utilizado observaciones, técnicas, instrumentos que otros habían puesto a punto. Sin embargo, ellos han integrado los conocimientos que les habían transmitido de esta forma, dentro de un sistema enteramente nuevo. Ellos han fundado una astronomía nueva. ¿Cómo explicar esta innovación? ¿Por qué los griegos han situado los saberes tomados a otros pueblos dentro de un cuadro nuevo y original? Tal es el problema sobre el que yo quisiera hoy reflexionar.

La astronomía babilónica, muy desarrollada, posee en líneas generales tres caracteres:

1. Ella queda integrada en una religión astral. Si los astrónomos babilónicos observan con mucho cuidado el astro que nosotros llamamos Venus, es porque se trata para ellos de una divinidad importante, Isthar, y que están convencidos que de acuerdo con las posiciones de Venus, el destino de los hombres se inclinará en un sentido o en otro. El mundo celeste representa a sus ojos los poderes divinos. Observándole, los hombres pueden conocer las intenciones de los dioses.

2. Los que tienen por misión observar los astros pertenecen a la categoría de los escribas. En la sociedad babilónica los escribas tienen por función anotar por escrito y conservar en forma de archivos todo detalle de la vida económica. Se puede decir que ellos contabilizan lo que pasa en el cielo como contabilizan lo que sucede en la sociedad humana. En los dos casos los escribas actúan al servicio de este personaje que domina toda la sociedad babilónica y cuyo cargo es tanto religioso como político: el rey. Es, en efecto, esencial para el rey saber lo que pasa en el cielo. Su destino personal y la salvación del reino depende de ello. Intermediario entre el mundo celeste y el mundo terrestre, debe conocer exactamente en qué momento le es preciso cumplir los ritos religiosos de los que él tiene la carga. La astronomía está, pues, ligada a la elaboración de un calendario religioso cuya puesta a punto es el privilegio de una clase de escribas que trabajan al servicio del rey.

3. Esta astronomía tiene un carácter estrictamente aritmético. Los babilonios, que tienen un conocimiento preciso de ciertos fenómenos celestes, que pueden empíricamente prever un eclipse, no se imaginan los movimientos de los astros en el cielo conforme a un modelo geométrico. Ellos se contentan con anotar sobre sus tablillas las posiciones de los astros unos

a continuación de los otros, de llevar la cuenta exacta. Así establecen fórmulas aritméticas que permiten predecir si un astro aparecerá en tal momento del año. La astronomía no está entre ellos proyectada en un esquema espacial.

En estos tres puntos, la astronomía griega marca desde los orígenes una ruptura radical. En primer lugar, aparece desligada de toda religión astral. Los "físicos" de Jonia —un Tales, un Anaximandro, un Anaxímenes— se proponen en sus escritos cosmológicos presentar una *teoría*, es decir, una visión, una concepción general que vuelva al mundo explicable sin ninguna preocupación de orden religioso, sin la menor referencia a unas divinidades o a unas prácticas rituales. Por el contrario, los "físicos" tienen conciencia de hacer en muchos puntos lo opuesto a las creencias religiosas tradicionales.

Nos encontramos pues, en presencia de un saber que de golpe se relaciona con un ideal de inteligibilidad. Los jonios hacen prueba, en este plano, de una extraordinaria audacia. Lo que quieren es que todo hombre pueda comprender con la ayuda de ejemplos simples, a menudo tomados de la vida cotidiana y de las prácticas más familiares, de qué modo se ha formado el mundo en el origen. Por ejemplo, explicarán la formación del mundo por la imagen de un cedazo que se lo agita o por la de un agua cenagosa que gira dentro de un recipiente, las partes más pesadas quedan en el centro, las más ligeras van a los bordes. Hay entre ellos un esfuerzo para explicar racionalmente el ordenamiento del universo de una forma puramente positiva y racional.

En este sentido, la imagen del mundo que proponen los primeros "físicos" de Jonia aparece radicalmente diferente a la anteriormente existente, por ejemplo en Homero o en Hesíodo. Comparemos la concepción antigua, la imagen arcaica del mundo, al esquema que encontramos ya bien delimitado en Anaximandro. Se observa un cambio dentro de la misma representación del espacio. Para hacer comprender lo que quiero decir, tomaré un ejemplo más familiar, por ser más reciente. Durante siglos, durante toda la Edad Media en pos de la Antigüedad, los hombres han vivido pensando que la tierra reposaba inmóvil en el centro del Universo. Se sabe qué revolución intelectual ha representado el abandono de esta concepción en provecho de una teoría heliocéntrica: la tierra ya no estaba inmóvil, ya no era el centro del cosmos, el mundo no había sido hecho para un hombre creado a la imagen de Dios. Esta nueva concepción del espacio entrañaba de esta forma una verdadera

transformación en la idea que el hombre se hacía de él mismo y de sus relaciones con el universo.

La revolución intelectual de la que yo he de hablar no es menos radical. Dentro de la concepción de Homero y de Hesíodo, la tierra es un disco poco más o menos plano, rodeado por un río circular, Océano, sin origen y sin fin porque desemboca en él mismo.[2] Se vuelve a encontrar allí un tema que aparece ya entre los babilonios, en estos grandes estados fluviales donde la tierra cultivada ha sido ganada penosamente a las aguas, gracias a un sistema de diques y canalizaciones. También, la génesis y la ordenación del mundo son concebidas como un desecamiento de la tierra que emerge poco a poco de las aguas que la rodean. Encima de la tierra, como un tazón invertido reposando sobre el contorno del Océano, se eleva el cielo de bronce. Si es llamado de bronce, es para expresar su inalterable solidez; propiedad de los dioses, el cielo es indestructible. Debajo de la tierra ¿qué existe? Para el griego arcaico la tierra es primeramente esto sobre lo que se puede caminar con toda seguridad, una "base sólida y segura", que no corre el riesgo de caer. También se imagina bajo ella raíces que garantizan su estabilidad, ¿dónde van estas raíces? No se sabe exactamente. Se hunden, dirá Jenófanes, en el infinito sin límite.[3] Por lo demás, poco importa de dónde descienden esas raíces; lo esencial es que se ha asegurado que la tierra no se moverá. En lugar de raíces que descienden sin fin, se puede imaginar, con Hesíodo, una inmensa tinaja terminada por un cuello estrecho de donde brotan las raíces del mundo.[4] Dentro de la tinaja, torbellinos de viento soplan en todas direcciones: es el mundo del desorden, de un espacio no orientado todavía. Las cosmogonías describen precisamente cómo Zeus, llegado a ser el rey del universo, ha cerrado por siempre el cuello de la tinaja: ha sellado por jamás esta abertura para que el mundo subterráneo del desorden —el mundo donde todas las direcciones del espacio están mezcladas en un caos inextricable, en la confusión de lo alto y lo bajo, de la derecha y de la izquierda—, este mundo no puede ya emerger a la luz. ¿Por qué una tinaja en esta imagen mítica del cosmos? Se debe a que los antepasados de los griegos enterraban en el suelo de su despensa las grandes tinajas que contenían los frutos de la tierra y también los cadá-

2. Cf. G. S. Kirk y J. E. Raven, *The presocratic philosophers* (Cambridge, 1960), pp. 10-19; "The naive view of the world".
3. Jenófanes, en Diels, *F. V. S.*, 7.ª ed., t. I, p. 135, 16-17.
4. Hesíodo, *Teogonía*, 726 ss.

veres de los muertos de la casa: del mundo subterráneo, que simboliza la tinaja, nacen las plantas, allí germinan las semillas, y residen los muertos.

Lo que caracteriza la imagen mítica que acabo de dibujar, es que representa un universo con niveles. El espacio de lo alto es completamente diferente de éste del medio y también del de abajo. El primero es el espacio de Zeus y de los dioses inmortales, el segundo el espacio de los hombres, el tercero el espacio de la muerte y de los dioses subterráneos. Mundo de niveles donde no puede pasarse, salvo en condiciones especiales de un piso a otro. Igualmente, en esta tierra, las direcciones del espacio son diferentes: la derecha es favorable, la izquierda es nefasta. El oriente y el occidente tienen unas cualidades religiosas que no son las mismas.

Comparemos esta imagen mítica antigua con la que nos encontramos en Anaximandro.[5] Para Anaximandro la tierra es una columna truncada que se encuentra en el medio del cosmos. Y he aquí la manera de la que él explica cómo la tierra puede permanecer inmóvil. Expone que si la tierra no cae es porque estando a igual distancia de todos los puntos de la circunferencia celeste, no tiene una razón mayor de dirigirse hacia la derecha que hacia la izquierda, ni arriba que hacia abajo. Ya tenemos pues una concepción esférica del universo. Vemos el nacimiento de un nuevo espacio, que ya no es el espacio mítico con sus raíces o su tinaja, sino un espacio de tipo geométrico. Se trata por supuesto de un espacio esencialmente definido por criterios de distancia y de posición, un espacio que permite fundar la estabilidad de la tierra sobre la definición geométrica del centro en sus relaciones con la circunferencia. En otro texto que la doxografía relaciona con Anaximandro, muestra claramente que en él aparece la conciencia del carácter reversible de todas las relaciones espaciales. Ya no estamos en un espacio mítico donde lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, tienen significaciones religiosas contrarias, sino en un espacio homogéneo constituido por relaciones simétricas y reversibles. En este texto, Anaximandro admite la existencia de las "antípodas".[6] Y puede pensarse, conforme a ciertos documentos de la colección hipocrática, que, según Anaximandro, lo que nos aparece como lo arriba, constituye para los habitantes de las antípodas lo abajo,

5. Cf. Charles H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek cosmology* (Nueva York, 1960).
6. *Ibid.*, p. 56.

lo que forma nuestra derecha se encuentra para ellos a la izquierda.[7] Dicho en otras palabras, las direcciones del espacio ya no tienen un valor absoluto. La estructura del espacio en el centro del cual tiene su sede la tierra, es de tipo verdaderamente matemático.

¿Cómo explicar este giro en el pensamiento astronómico, esta mutación intelectual? Uno de los mejores especialistas de la astronomía antigua ha podido escribir: "de esta forma la astronomía babilónica es puramente aritmética, mientras que la cosmología griega es geométrica desde su mismo principio... La única explicación que puedo encontrar a este fenómeno es que los griegos habían nacido geómetras". La explicación aparece un poco sucinta. Yo quisiera proponer otra. Entre la época de Hesíodo y la de Anaximandro, se ha producido toda una serie de transformaciones, tanto en el plano social como en el plano económico. A menudo, y justamente, se ha puesto de manifiesto su importancia. Por mi parte, quisiera recargar el acento sobre el punto que considero esencial para la comprensión precisa del cambio que vamos a explicar: se trata, según mi opinión, del fenómeno político, es decir, del advenimiento de la *polis* griega. En efecto, intentemos explicar de una forma razonable, una cierta concepción astronómica del universo; estamos pues, en presencia de un pensamiento que se sitúa en el plano de la conciencia reflexiva, de la reflexión elaborada. Este pensamiento se expresa mediante un vocabulario definido, se organiza alrededor de ciertas nociones fundamentales; se presenta como un sistema conceptual coherente y estructurado. Este vocabulario, estas nociones de base, este sistema conceptual, son nuevos en relación al pasado. Para comprender cómo han podido constituirse, nos es preciso buscar bajo qué formas las mismas transformaciones de la vida social se han expresado en el terreno conceptual. Dicho de otra forma, nos es necesario indagar cuál es el sector de la vida social que ha servido de intermediario, que ha jugado el papel de mediación en relación a las construcciones del pensamiento, en la renovación de ciertas superestructuras. Para encontrar este eslabón mediador entre la práctica social de los griegos y su nuevo universo intelectual, es necesario investigar cómo el hombre griego del séptimo siglo antes de nuestra era, colocado delante de la crisis que provocaban la extensión del comercio marítimo y los inicios de una economía monetaria, ha sido llevado a repensar su vida social para inten-

7. *Ibid.*, pp. 84-85.

tar remodelarla conforme a ciertas aspiraciones igualitarias, de qué manera ha hecho de ella por esto un objeto de reflexión, cómo la ha conceptualizado. Así pues, compararemos unas realidades que son efectivamente comparables, unas realidades homogéneas; pondremos en relación, para subrayar su eventual correspondencia, su homología de estructura, dos sistemas mentales, teniendo cada uno su vocabulario propio, sus conceptos de base, su cuadro intelectual; habiendo sido elaborado uno de estos sistemas en la práctica social, aplicándose el otro al conocimiento de la naturaleza.

Así pues, desde este punto de vista, Grecia presenta un fenómeno notable, se podría incluso decir extraordinario. Por primera vez, en la historia de la humanidad, parece delimitarse un plano de la vida social que es objeto de una búsqueda deliberada, de una reflexión consciente. Las instituciones de la ciudad no implican solamente la existencia de un "dominio político", sino también de un "pensamiento político". La expresión que designa el dominio político: τὰ κοινά, significa: lo que es común a todos, los asuntos públicos. Hay, en efecto, para el griego, en la vida humana, dos niveles bien separados: un dominio privado, familiar, doméstico (lo que los griegos llaman economía: οἰκονομία) y un dominio público que comprende todas las decisiones de interés común, todo lo que hace de la colectividad un grupo unido y solidario, una *polis* en sentido propio. En el seno de las instituciones de la ciudad —(ciudad que surge precisamente entre la época de Hesíodo y la de Anaximandro)— nada de lo que pertenece al dominio público puede ya ser regulado por un individuo único, es preciso el rey. Todas las cosas "comunes" deben ser el objeto, entre éstos que componen la colectividad política, de un debate libre, de una discusión pública, en el gran día del ágora, bajo forma de discursos argumentados. La *polis* supone pues un proceso de deshieratización y de racionalización de la vida social. Ya no es un rey sacerdote quien, mediante la observación de un calendario religioso, va a hacer, en nombre del grupo y para el grupo humano, todo lo que hay que hacer; son los hombres quienes toman ellos mismos en sus manos su destino "común", quienes deciden después de discusión (cuando digo los hombres, hablo por supuesto únicamente de ciudadanos, porque como se sabe, este sistema político supone que otros hombres están destinados a lo esencial del trabajo productivo). Pero, para los ciudadanos, los asuntos de la ciudad no pueden ser arreglados sino al término de un debate público donde cada cual puede libremente intervenir

para allí exponer sus argumentos. El *logos*, instrumento de estos debates públicos, toma entonces un doble sentido. Es de una parte la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea; pero es también la razón, esta facultad de argumentar que define al hombre en tanto que no es simplemente un animal sino, como "animal político", un ser dotado de razón.

A esta importancia que adquiere entonces la palabra, llegada a ser de ahora en adelante el instrumento por excelencia de la vida política, corresponde también un cambio en la significación social de la escritura. En los reinos del Próximo Oriente la escritura era la especialidad y el privilegio de los escribas. Ella permitía a la administración real controlar contabilizándola la vida económica y social del estado. Ella tenía por objeto constituir archivos siempre tenidos como más o menos secretos en el interior del palacio. Esta forma de escritura ha existido en el mundo micénico entre el 1450 y el 1200 a. C., pero desaparece en la ruina de la civilización micénica, y aquí donde nos colocamos, es decir, en el momento del nacimiento de la ciudad, está reemplazada por una escritura que tiene una función exactamente inversa. En lugar de ser el privilegio de una casta, el secreto de una clase de escribas que trabajan para el palacio del rey, la escritura llega a ser "cosa común" a todos los ciudadanos, un instrumento de publicidad. La escritura permite extender al dominio público todo esto que, sobrepasando la esfera privada, interesa a la comunidad. Las leyes deben ser escritas; por ello, llegan a ser verdaderamente una cosa de todos. Las consecuencias de esta transformación del estatuto social de la escritura serán fundamentales para la historia intelectual. Si la escritura permite manifestar públicamente, poner bajo los ojos de todos, lo que entre las civilizaciones orientales permanecía siempre más o menos secreto, resulta de ello que las reglas del juego político, es decir, el libre debate, la discusión pública, la argumentación contradictoria, van a llegar a ser también las reglas del juego intelectual: Como los asuntos políticos, los conocimientos, los descubrimientos, las teorías sobre la naturaleza de cada filósofo, van a ser puestas en común, van a devenir cosas de todos: κοινά. Tenemos una carta, por supuesto apócrifa, no por ello menos reveladora de una cierta psicología colectiva: es la carta que Diógenes Laercio atribuye a Tales que escribe a Ferécides, un contemporáneo de Anaximandro, autor, según algunos, de la primera obra publicada en prosa.[8] Tales

8. Diógenes Laercio, I, 1, 15.

se felicita de la sabia decisión de Ferécides de no haber guardado para él su saber sino de haberlo extendido ἐν κοινῷ, en la comunidad. Lo que implica haber hecho de ello el objeto de una discusión pública. Dicho en otros términos, ¿qué hace un filósofo como Ferécides cuando escribe un libro? Él transforma un saber privado en objeto de debate análogo a éste que se instaura en las cuestiones políticas. De hecho, Anaximandro va a discutir las ideas de Tales, Anaxímenes las de Anaximandro, y es mediante estas discusiones y estas polémicas como se constituirá el dominio propio de la historia de la filosofía.

Me parece que si la cosmología griega ha podido liberarse de la religión, si el saber concerniente a la naturaleza se ha desacralizado, es porque, al mismo tiempo que la administración de la ciudad había llegado a ser una actividad, para la mayor parte, profana, la misma vida social se había racionalizado. Pero es necesario ir más lejos. Fuera de la forma racional y positiva de la astronomía, es preciso interrogarse sobre su contenido y averiguar su origen ¿cómo los griegos han construido su nueva imagen del mundo? Lo que caracteriza, hemos dicho, el universo de Anaximandro, es su aspecto circular, su esfericidad. Se sabe hasta qué punto el círculo tiene a los ojos de los griegos un valor privilegiado. Allí ven ellos la forma más bella, más perfecta. La astronomía debe dar razón de las apariencias, o conforme a la fórmula tradicional, "salvar los fenómenos", construyendo unos esquemas geométricos donde los movimientos de todos los astros se harán siguiendo los círculos. Así pues, se debe constatar que el dominio político aparece también dependiente de una representación del espacio que recarga el acento, de forma deliberada, sobre el círculo y sobre el centro, dándoles una significación muy definida. Se puede decir a este respecto que el advenimiento de la ciudad se señala primeramente por una transformación del espacio urbano, es decir, del plan de las ciudades. Es en el mundo griego, en primer lugar, sin duda, en las colonias, donde aparece un plan de ciudad nuevo en el que todas las construcciones urbanas están centradas alrededor de una plaza que se llama el ágora. Los fenicios son comerciantes que, varios siglos antes que los griegos, surcan todo el Mediterráneo. Los babilonios también son comerciantes que han puesto a punto técnicas comerciales y bancarias más perfeccionadas que las de los griegos. Ni en los unos, ni en los otros existe traza de ágora. Para que haya un ágora es necesario un sistema de vida social que implique, para todos los asuntos comunes, un debate público. Es la razón por la que vemos aparecer la

plaza pública solamente en las ciudades jónicas y griegas. La existencia del ágora es la señal del advenimiento de las instituciones políticas de la ciudad.

¿De dónde procede históricamente el ágora? Tiene, por supuesto, un pasado. Se relaciona con ciertos usos característicos de los griegos indo-europeos, entre los que existe una clase de guerreros separada de los agricultores y de los pastores. Se encuentra en Homero la expresión λαὸν ἀγείρειν, es decir, reunir el ejército. Los guerreros se reúnen en formación militar: forman el círculo. En el círculo así dibujado se constituye un espacio donde se inicia un debate público, con lo que los griegos llaman ἰσηγορία, el derecho de libre expresión. Al principio del Canto II de la *Odisea,* Telémaco convoca de esta forma al ágora, es decir, él reúne la aristocracia militar de Ítaca. Establecido el círculo, Telémaco se dirige hasta el interior del mismo y se sitúa ἐν μέσῳ, en el centro; empuña en su mano el cetro y habla libremente. Cuando él ha acabado, sale del círculo, otro ocupa su lugar y le responde. Esta asamblea de "iguales", que constituye la reunión de los guerreros, dibuja un espacio circular y centrado donde cada cual puede libremente decir lo que le conviene. Esta reunión militar llegará a ser, después de una serie de transformaciones económicas y sociales, el ágora de la ciudad donde todos los ciudadanos (primeramente una minoría de aristócratas, luego el conjunto del *demos*) podrán discutir y decidir en común los asuntos que les conciernen colectivamente. Se trata, pues, de un espacio hecho para la discusión, de un espacio público que se opone a las viviendas privadas, de un espacio político donde se discute y en el que se argumenta libremente. Es significativo que la expresión ἐν κοινῷ, de la que hemos dicho su significación política: volver público, poner en común, tiene un sinónimo cuyo valor espacial es evidente. En lugar de decir que una cuestión se propone ἐν κοινῷ, que es discutida públicamente, se puede decir que ella es puesta ἐν μέσῳ, que es situada en el centro, colocada en el medio. El grupo humano se hace pues, de él mismo, la siguiente imagen: al lado de las moradas privadas, particulares, existe un centro, donde los asuntos públicos son discutidos, y este centro representa todo lo que es "común", la colectividad como tal. En este centro cada uno se encuentra igual al otro, nadie está sometido a nadie. En este debate libre que se instituye en el centro del ágora todos los ciudadanos se definen como unos ἴσοι, iguales, unos ὅμοιοι, semejantes. Vemos nacer una sociedad en la que la conexión del hombre con el hombre está pensada bajo

la forma de una relación de identidad, de simetría, de reversibilidad. En lugar de que la sociedad humana forme, como el espacio mítico, un mundo de niveles con el rey en la cima y debajo de él toda una jerarquía de estatutos sociales definidos en términos de dominación y de sumisión, el universo de la ciudad aparece constituido por relaciones igualitarias y reversibles donde todos los ciudadanos se definen los unos en relación a los otros como idénticos en el plano político. Se puede decir que teniendo acceso a este espacio circular y centrado del ágora, los ciudadanos penetran dentro del marco de un sistema político cuya ley es el equilibrio, la simetría, la reciprocidad.

Para comprender las relaciones entre las instituciones políticas de la ciudad, el nuevo cuadro urbano y el advenimiento de una nueva imagen del mundo, es preciso prestar atención a personajes como Hipodamos de Mileto. Éste es posterior en un siglo a Anaximandro, pero se liga a la misma corriente de pensamiento. ¿En qué dirección se ejerce su actividad? Es él quien está encargado de reconstruir Mileto después de la destrucción de la ciudad. Él la rehace según un plan de conjunto que marca una voluntad de racionalizar el espacio urbano. En lugar de una ciudad de tipo arcaico comparable a nuestras ciudades medievales, con un dédalo de calles que descienden en desorden las pendientes de una colina, elige un espacio bien desembarazado, traza las calles a cordel, cortándose en ángulo recto, crea una ciudad en tablero de ajedrez, enteramente centrada sobre el lugar del ágora. De este Hipodamos decimos que es un arquitecto, el primer gran arquitecto urbanista del mundo griego. Pero Hipodamos es en primer lugar un teórico político que concibe la urbanización del espacio urbano como un elemento, entre otros, de la racionalización de las relaciones políticas. Es también un astrónomo que se ocupa de "meteorología", es decir, que estudia los astros. Se comprende aquí, a lo vivo, cómo se recortan, en el mismo hombre, preocupaciones astronómicas que versan sobre la esfera celeste, la búsqueda de las mejores instituciones políticas y un esfuerzo para construir una ciudad conforme a un modelo geométrico racional. El autor cómico Aristófanes podría suministrarnos un segundo ejemplo. Él representa en su comedia *Las aves*, para ridiculizarlo, un astrónomo, Metón, del que sabemos que había logrado triunfar en hacer coincidir el cómputo de los meses lunares y del año solar. Aristófanes nos lo presenta midiendo toda la ciudad y declarando: "Yo mediría con una escuadra derecha que yo aplico para que el círculo llegue a ser cuadrado y que en el medio se en-

cuente el ágora. Calles completamente derechas desembocarán allí convergiendo hacia el centro mismo, y como de un astro redondo, partirán en todos los sentidos rayos derechos". Propósitos que provocan esta exclamación admirativa de los espectadores: "¡Este hombre es un Tales!". Metón intenta resolver el problema de la cuadratura del círculo. Pretende trazar el plano de una ciudad circular cuyas calles se cortan en ángulo recto convergiendo todas igualmente hacia el centro. Es preciso que las calles se corten en ángulo recto porque es simple y racional; pero es necesario que todas las calles converjan hacia el centro porque no existe ciudad humana que no tenga en su centro una plaza pública y porque todo grupo humano constituye una especie de círculo. Conviene señalar además la referencia a unas consideraciones astronómicas, a los rayos del sol: son bien comprehensibles en este arquitecto que es al mismo tiempo un astrónomo.

Estos dos ejemplos nos llevan a pensar que ha podido haber lazos muy estrechos entre la reorganización del espacio solar en el cuadro de la ciudad y la reorganización del espacio físico en las nuevas concepciones cosmológicas.

Retomemos los textos de Anaximandro para precisar aún más el vocabulario, los conceptos fundamentales, la organización general. Si la tierra permanece inmóvil en el centro de la circunferencia celeste es, dice Anaximandro, en razón de su ὁμοιότης, de su similitud (nosotros diríamos de su equidistancia en relación a todos los puntos de la circunferencia); es también a causa de su ἰσορροπία, de su equilibrio o de su simetría; Anaximandro añade que, así situada en el centro, μέση, ἐπὶ τοῦ μέσου, περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον, la tierra no está ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένη, que no está dominada por nada, bajo el poder de nadie. ¿Qué viene a hacer en este esquema astronómico esta idea de "dominación", que es de orden "político" y no de orden físico? [9] La razón es que en la imagen mítica del universo, la tierra para permanecer estable debía apoyarse sobre alguna otra cosa diferente a ella y de la que por consecuencia ella dependía. El hecho de que la tierra tuviera necesidad de una base en la que sostenerse implicaba que no fuera completamente independiente, y que estuviera bajo el dominio de una realidad más fuerte.

9. El empleo del verbo κρατεῖν en los escritos cosmológicos, médicos o técnicos prueba que la expresión κρατουμένη no tiene sólo el sentido de: siendo sostenida, sino que ella tiene de una manera directa relación con la idea de "poder". Cf. Ch. H. Kahn, *op. cit.*, pp. 80 y 130.

Por el contrario, en Anaximandro, la "centralidad" de la tierra significaba su "autonomía". Así pues, si tomamos ahora un texto del historiador Heródoto, esta vez texto político, vamos a encontrar exactamente el mismo vocabulario, las mismas nociones fundamentales y la misma solidaridad conceptual entre las ideas de "centro", de "semejanza", de "no-dominación".[10] Heródoto cuenta que a la muerte del tirano Polícrates de Samos, el sucesor que había designado, Maiandros, ganado por el ideal democrático, rehúsa tomar entre sus manos el poder. Convoca, pues, la asamblea. Reúne en este círculo privilegiado, en este centro de la comunidad humana, a todos los ciudadanos de la ciudad para decirles que desaprobaba a Polícrates que reinaba como tirano sobre los hombres que eran sus ὅμοιοι, sus semejantes. En estas condiciones decide depositar el κράτος, el poder, ἐν μέσῳ, en el centro (es decir, de devolver a la comunidad de todos los ciudadanos lo que había sido usurpado por un individuo) y proclamar la ἰσονομία. Este notable paralelismo en el vocabulario, los conceptos y la estructura del pensamiento, parece, pues, confirmar nuestra hipótesis de que la nueva imagen esférica del mundo ha sido hecha posible por la elaboración de una nueva imagen de la sociedad humana dentro del cuadro de las instituciones de la *polis*.

Llevemos el análisis más lejos e intentemos someter nuestra tesis a una especie de verificación experimental, dentro de las condiciones que permite la investigación histórica. Tomemos en un extremo de la cadena, la significación y los valores del centro en la imagen mítica del universo; luego, en el otro extremo, la noción geométrica del centro en la cosmología de Anaximandro. Examinemos cómo se ha operado efectivamente, en este punto preciso, el paso.

Dos términos designan el centro en el pensamiento religioso de los griegos. Uno es el de *ónfalos* que significa el ombligo, el otro es el de *Hestia*, el hogar. ¿Por qué *Hestia* es un centro? La casa forma un espacio doméstico bien delimitado, cerrado sobre él mismo, una superficie diferente a la de las otras casas: ella pertenece en propiedad a un grupo familiar, le confiere una cualidad religiosa particular. También es necesario, cuando un extraño penetra dentro de la casa, conducirle en primer lugar al hogar. Éste toca el hogar; de esta forma se encuentra integrado al espacio de la casa de la que él es el huésped. El hogar, establecido en el centro del espacio doméstico, es, en Grecia,

10. Heródoto, III, 142.

un hogar fijo, introducido en el suelo. Constituye como el *ónfalos* de la casa, el ombligo que enraíza la vivienda humana en las profundidades de la tierra. Pero es al mismo tiempo, en cierta medida, un punto de contacto entre el cielo y la superficie del suelo donde viven los mortales. Alrededor del hogar circular, en la gran sala que los griegos llaman *megarón*, cuatro pequeñas columnas forman en el techo una obertura, una linterna por donde se escapa el humo. Cuando se enciende el fuego en el hogar, la llama subiendo establece la comunicación entre la casa terrestre y el mundo de los dioses. El "centro" del hogar es, pues, el punto del suelo donde se realiza, para una familia un contacto entre los tres niveles cósmicos del universo. Realiza el paso de este mundo a los otros mundos, tal es la imagen mítica del centro que representa *Hestia*. Y cada centro doméstico, cada hogar de cada casa, es diferente de los otros. Entre los hogares existe como una especie de incompatibilidad. Los diversos hogares no pueden "mezclarse".

Así pues, ¿qué sucede en la época de la ciudad? Cuando se instituye el ágora, este espacio que ya no es doméstico, que forma por el contrario un espacio común a todos, un espacio público y no privado, es este espacio el que llega a ser a los ojos del grupo, el verdadero centro. Para marcar su valor de centro, se establece allí un hogar que ya no pertenece a una familia particular sino que representa la comunidad política en su conjunto: es el hogar de la ciudad, el Hogar común, la Ἑστία κοινή. Esta *Hestia* común, aparece menos como un símbolo religioso que como un símbolo político. Ella es de ahora en adelante el centro alrededor del cual se reúnen todos los hombres para entrar en comercio y para discutir racionalmente de sus asuntos. En tanto que símbolo político, *Hestia* debe representar todos los hogares sin identificarse a ninguno. Se podría decir que todos los hogares de las diversas casas están en cierta medida a la misma distancia del Hogar público que los representa a todos igualmente sin confundirse con uno más que otro. *Hestia* ya no tiene por función diferenciar las casas, ni establecer el contacto entre los niveles cósmicos; ahora expresa la simetría de todas las relaciones, que en el seno de la ciudad, unen a los ciudadanos iguales. Símbolo político, *Hestia* define el centro de un espacio constituido por relaciones reversibles. El centro en sentido político va de esta forma a poder servir de mediación, de intermediario, entre la antigua imagen mítica del centro y la nueva concepción racional del centro equidistante en un espacio matemático hecho de relaciones enteramente recíprocas.

¿Las cosas han ocurrido efectivamente de esta manera? Una observación parece proporcionar lo que hemos llamado la verificación experimental. El nombre que dan los filósofos a la tierra, inmóvil y fija en el centro del cosmos, es precisamente el de *Hestia*. Cuando los astrónomos y los autores de cosmología han querido marcar la situación central de la tierra dentro de la esfera celeste, han dicho que la tierra constituía el Hogar del universo. Ellos han proyectado pues, sobre el mundo de la naturaleza la misma imagen de la sociedad humana en la forma que la *polis* le había conferido. A través de las transformaciones del simbolismo de Hestia, nosotros captamos el paso de una imagen mítica a una noción política y geométrica; nosotros comprendemos de qué manera el advenimiento de la ciudad, la discusión pública, el "modelo" social de una comunidad humana constituida por "iguales" han permitido al pensamiento racionalizarse, abrirse a una concepción nueva del espacio, expresándose a la vez sobre toda una serie de niveles en la vida política, en la organización del espacio urbano, en la cosmología y astronomía.

Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro [1]

Al reanudar, tras G. Vlastos y Ch. H. Kahn, el estudio de la cosmología de Anaximandro en sus conexiones con el pensamiento político, hemos subrayado, en diversos trabajos, el parentesco entre la concepción geométrica del universo, que se afirma por primera vez en este filósofo, y la organización, en el marco de la ciudad, de un espacio cuyo Hogar común, establecido en el ágora, constituye como el centro.[2] En efecto, lo que caracteriza el espacio de la ciudad es que se presenta organizado alrededor de un centro. Por las significaciones políticas que le son atribuidas, este centro reviste una importancia excepcional. Por una parte, él se opone, como centro, a todo el

1. *Eirene* (1968), VII, pp. 5-23.
2. G. Vlastos, "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology*, 42 (1947), pp. 156-178; Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Nueva York y Londres, 1960); J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (París, 1962), pp. 115-126; cf. igualmente P. Levêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien* (París, 1964), pp. 77 ss.; M. Detienne, "En Grèce archaïque: Géométrie, politique et société", *Annales E.S.C.* (1965), pp. 425-441.

resto del espacio cívico; por otra parte, ordena en torno a él este espacio, definiéndose cada posición particular a partir de y en relación a él. Como lo dice una inscripción jurídica de Tenos: en el centro, está la colectividad (μέσῳ πάντες), en el exterior está lo particular (χωρὶς ἕκαστος).[3] Las expresiones ἐς μέσον, ἐν μέσῳ son exactamente sinónimas de ἐς κοινόν, ἐν κοινῷ. El *mesón*, el centro, define por lo tanto, en oposición a lo que es privado, particular, el dominio de lo común, de lo público, el ξυνόν. Por diferentes que sean —por la vivienda, la familia, la riqueza—, los ciudadanos o más bien las casas que componen una ciudad constituyen, por su participación común en este centro único, una κοινωνία o ξυνωνίη política. Además, a pesar de su diversidad e incluso de sus oposiciones, se encuentran definidos como ἴσοι, iguales, ὅμοιοι, semejantes, por su relación a este centro; organizado simétricamente alrededor de un centro, el espacio político, en lugar de establecer como en las monarquías orientales una pirámide dominada por el rey con una jerarquía de poderes, de prerrogativas y de funciones que van de arriba abajo, se configura conforme a un esquema geometrizado de relaciones reversibles, cuyo orden se funda en el equilibrio y la reciprocidad entre iguales. Ἐς μέσον τιθέναι τὴν ἀρχὴν o τὸ κράτος, depositar el poder en el centro, es arrancar el privilegio de la supremacía a todo individuo particular para que nadie domine a nadie. Fijado en el centro, el *kratos* escapa a la apropiación particular para llegar a ser común a todos los miembros de la colectividad. Cada uno manda y obedece, a sí y al mismo tiempo a los otros. Para los habitantes de una ciudad es una sola y misma cosa depositar el *kratos* en el centro y afirmarse libres de toda dominación.

Heródoto narra que, hacia los años 510, en Samos, Maiandros εἶχε τὸ κράτος, detentaba el poder que había recibido de Polícrates. No obstante, a la muerte de este último, Maiandros hace erigir un altar a Zeus *Eleuterios*, Zeus Liberador, y convoca en asamblea a todos los ciudadanos para decirles: "Es a mí, vosotros lo sabéis, a quien han sido confiados σκῆπτρον καὶ δύναμις πᾶσα Πολυκράτεος, el cetro y todo el poder de Polícrates... pero Polícrates no tenía mi aprobación cuando él dominaba como dueño de los hombres que son sus semejantes, δεσπόζων ἀνδρῶν ὁμοίων ἑωυτῷ, por lo tanto yo deposito el poder en el cen-

3. *I.G.* XII (5), 872, 27; 31; 38; citado en M. DETIENNE, *loc. cit.*, p. 428. Sobre la oposición μέσον-ἴδιον, cf. HERÓDOTO, VII, 8.

tro y declaro solemnemente en favor vuestro la *isonomía* ἐς μέσον τὴν ἀρχὴν τιθεὶς ἰσονομίην ὑμῖν προαγορεύω".[4]

Se reconoce así la estrecha relación que une, en el pensamiento político de los griegos, las nociones de centro: μέσον, de similitud o igualdad: ὁμοιότης, ἰσότης, de no dominado: οὐ κρατούμενος, αὐτοκρατής.

Esta misma relación, entre las mismas nociones, en el cuadro de una misma concepción de conjunto de un espacio simétricamente constituido alrededor de un centro, hemos creído poder encontrarla de nuevo en los testimonios doxográficos relativos a la imagen que Anaximandro se hacía de un cosmos esférico del que la tierra ocuparía el centro.

En nuestra opinión Charles H. Kahn ha agrupado y discutido las doxografías de formas, según nosotros, pertinente. Él ha mostrado además lo que la cosmología de Anaximandro, por su carácter geométrico, contiene de radicalmente nuevo no sólo respecto a las representaciones arcaicas del universo, que se encuentran en Homero o Hesíodo, sino también en relación a las teorías de Tales y de Anaxímenes. Según Anaximandro, si la tierra permanece inmóvil, ello obedece exclusivamente al lugar que ocupa en el cosmos. Situada en el centro del universo a igual distancia de todos los puntos que forman los extremos del mundo, no existe ninguna razón para que ella se desplace a un lado más que a otro. La estabilidad de la tierra se explica por las puras propiedades geométricas del espacio; la tierra no tiene necesidad de raíces, como en Hesíodo; tampoco le es preciso apoyarse sobre un poder elemental diferente de sí misma, como el agua de Tales o el aire en Anaxímenes. Se mantiene en su lugar sin intervención extraña, porque el universo, orientado simétricamente en todas sus partes con respecto al centro, ya no admite direcciones absolutas. Ni lo alto ni lo bajo, ni la derecha ni la izquierda existen en sí mismas, sino solamente en relación al centro. Y, desde el punto de vista del centro, este alto y este bajo no son sólo simétricos sino enteramente reversibles.[5] Entre uno y otro no hay diferencia alguna, como tampoco

4. HERÓDOTO, III, 142; la misma expresión para Cadmos de Cos (HERÓDOTO, VII, 164) y para Demónax, quien, en Cirene hacia 550, "depositó en el centro" todo lo que los reyes poseían antes, πάντα τὰ πρότερον εἶχον οἱ βασιλέες ἐς μέσον τῷ δήμῳ ἔθηκε (HERÓDOTO, IV, 161).

5. Cf. PLATÓN, *Timeo*, 63 *a*: "supongamos que existe, en el centro del Universo, un sólido en equilibrio. Un sólido tal no se iría nunca hacia uno cualquiera de los extremos del mundo, puesto que todos son semejantes por todas partes. Más aún, si alguien se desplazara en circulo

entre la derecha y la izquierda. Todos los puntos de la esfera celeste son de este modo exactamente semejantes en relación al centro, *homoioi*. Según precisa Aristóteles, esta ὁμοιότης, ligada a la situación central de la tierra (τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ ὁμοίως τὰ ἔσχατα ἔχον) es la que, según Anaximandro, hace permanecer a esta última necesariamente inmóvil, *ex anankes menein*.[6] En el Libro I de su *Refutación de los Heréticos*, en el texto que consagra a Anaximandro, Hipólito resume la doctrina del milesio en estos términos: Τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν,[7] pasaje que Charles H. Kahn traduce, según mi opinión, correctamente, de la forma siguiente: "The earth is aloft, not dominated by anything; it remains in place because of the similar distance from all points (of the celestial circumference)".[8]

Centralidad, similitud, ausencia de dominación: no solamente volvemos a encontrar estos términos en la cosmología de Anaximandro, sino que se muestran ligados los unos a los otros como lo estaban en el pensamiento político. La nueva concepción del mundo, en su geometrismo, parece por consiguiente haberse modelado sobre la imagen que la ciudad presentaba de sí misma, a través de un vocabulario político que expresaba lo que las instituciones cívicas suponen, a los ojos de los griegos, de original con respecto a los estados sometidos a una autoridad de tipo monárquico.

Sin embargo, se presenta una dificultad. La expresión *hipó medenós kratoumenen* ¿debe ser atribuida realmente a Anaximandro? ¿No es preciso, más bien, asignarla al mismo Hipólito? Charles H. Kahn había rechazado de antemano la objeción; la autenticidad de la fórmula se encontraba, en su opinión, atestiguada por la importancia excepcional que revisten las nociones de *kratos* y de *kratein* en el pensamiento cosmológico más antiguo.[9] Sin duda, la respuesta no ha parecido suficiente: la objeción ha sido presentada de nuevo y de manera más rigurosa.[10] Se ha señalado que el verbo κρατεῖν había adquirido

---

alrededor de este sólido tan a menudo que se detuviera y estuviera en las antípodas, podría llamar al mismo punto del mundo tan pronto *bajo* y tan pronto *arriba*".

6. ARISTÓTELES, *De Caelo*, 295 *b* 10-16, Diels, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, p. 88, 1, 5.

7. *Réfutation* I, 6, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, p. 84, 7-8.

8. Ch. H. KAHN, *op. cit.*, p. 76.

9. *Ibid.*, pp. 80 y 180.

10. Jan JANDA, *Eirene*, V, p. 205.

al principio de la era cristiana el sentido usual de "retener, sostener". Bajo la pluma de Hipólito ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην no haría por lo tanto más que precisar muy normalmente el sentido de μετέωρον sin implicar la menor referencia a la noción κράτος, como poder de dominación. El argumento parece lo suficientemente consistente como para que sea necesario reconsiderar el conjunto del "dossier". Previamente pueden ser útiles algunas observaciones preliminares.

Kratein tiene como sentido fundamental "ser fuerte, dominar, estar por encima de". Sin embargo, desde antes de la época helenística abarca matizaciones diversas según los contextos. En el vocabulario jurídico en particular, significa "ser dueño de, tener derecho sobre", pero también, "conservar en su poder, retener" (cf. Demóstenes, *Contra Lacritos*, 24); en el vocabulario médico tiene muy a menudo, como *epikratein*, el sentido de "asimilar, digerir". Así en *La Antigua Medicina*, XIV, lo dañino se encuentra definido como aquello que la naturaleza humana no puede *krateein*, asimilar; en el III, se precisa que si los alimentos han sido hervidos y asados por los primeros hombres, es para que los puedan *epikrateein*, digerir; en el IV, se plantea la pregunta de lo que un hombre debe comer y beber para asimilarlo mejor: ὅ τι ἐσθίων τε καὶ πίνων ἐπικρατήσει τε αὐτοῦ μάλιστα. Pero en derecho al igual que en medicina, bien en el sentido de "retener" o en el de "asimilar", la referencia a *kratos*, poder de dominación, vinculado a las nociones de fuerza (ἰσχύς), de poder (δύναμις), está siempre perfectamente explícita. En el vocabulario jurídico, *kratein* es tener todo el poder sobre alguien o algo, en consecuencia tener la facultad de disponer de ellos de derecho o simplemente dominarlos de hecho. En el vocabulario médico, si *kratein* tiene el sentido de asimilar o digerir, se debe a que las cualidades diversas de las que están constituidos los elementos (seco, húmedo, caliente, frío, dulce, amargo) se conciben como *dynameis*, fuerzas más o menos poderosas. Para asimilárselas, el cuerpo debe ser más fuerte, más poderoso que estas cualidades, es decir, dominarlas en sentido propio. Lo que los médicos han tenido por dañino, leemos en *La Antigua Medicina*, "es la fuerza de cada cualidad, lo que, demasiado poderoso para la naturaleza humana, no podía ser asimilado por ella (τὸ ἰσχυρὸν ἑκάστου καὶ τὸ κρέσσον τῆς φύσιος τῆς ἀνθρωπείης, οὗ μὴ ἠδύνατο κρατέειν)".[11] Igualmente a los enfermos se da, para que los puedan digerir, alimentos transformados en

11. *L'Ancienne Médecine*, XIV.

más suaves (ἀσθενέστεροι) reduciendo su fuerza (τὸ ἰσχυρόν) por la cocción o una mezcla de agua.[12] El médico actúa respecto a las enfermedades como el cuerpo en relación a los elementos: el hombre del arte no puede obrar sobre el mal sino en la medida en la que dispone de un instrumento que posea más poder, más fuerza: "En el caso de que podamos dominar, *epikratein*, merced a los instrumentos, sean naturales, sean artificiales, tenemos la posibilidad de actuar demiúrgicamente; en los otros casos esto no es posible. Por consiguiente, cuando un hombre sufre de un mal demasiado fuerte para los instrumentos de la medicina, no es preciso esperar que este mal pueda ser dominado por la medicina (ὅταν οὖν τι πάθῃ ὥνθρωπος κακὸν ὃ κρέσσον ἐστὶ τῶν ἐν ἰητρικῇ ὀργάνων, οὐδὲ προσδοκᾶσθαι τοῦτό που δεῖ ὑπὸ ἰητρικῆς κρατηθῆναι ἄν)".[13]

Lo que es verdad en el arte médico es válido para todas las técnicas humanas. Se trata de oponer siempre, para vencerla, dominarla, una fuerza a otra fuerza, un poder a otro poder. Aristóteles define igualmente los artificios de los sofistas y los instrumentos del ingeniero como armas que permiten al más pequeño y al más débil dominar, *kratein*, al más grande y al más fuerte.[14] Incluso en el vocabulario técnico de un Filón de Bizancio, donde el verbo *kratein* ha adquirido el sentido de hacer fuerza sobre una herramienta para moverla y κρατεῖσθαι, cuando se trata de la pieza de un instrumento, el de ser accionada por otro (nosotros diríamos "gobernada"), el valor dinámico de *kratos*, como fuerza superior, no está ciertamente ausente.

Esta concepción dinamicista de un universo, donde las realidades físicas se conciben como poderes y sus relaciones mutuas como afrontamientos de fuerza,[15] explica, sin duda, que ya en Homero la expresión *krateipedon* (*Odisea*, XXIII, 46) designe un suelo firme, resistente, es decir, capaz de "sostener" cosas y seres sin que se hundan en él.[16] Un cuerpo que cae es

12. *Ibid.*, V.
13. *Sobre el Arte*, VIII, pp. 14 ss.
14. *Retórica*, II, 1402 *a*; *Mecánica*, 847 *a*, 22.
15. Cf. todavía ARISTÓTELES, *Gen. cor.*, 331 *a* 28-35 y 331 *b* 1-12; PLATÓN, *Timeo*, 56 *e*-57 *c*.
16. ¿Es necesario mencionar los *κρατευταί* (*Ilíada*, IX, 214), soporte de los asadores? La palabra ha sido relacionada con κρατέω, pero también con κάδη; κραταίπεδος se opone al micénico σαραπεδος (blando, inconsistente, referido a las características del suelo) como κραταίπους, que califica al animal de caminar firme, estable, se opondría a σαράπους, de pies mal fijados, de caminar incierto. Cf. L. DEROY y M. GÉRARD, *Le cadastre mycénien de Pylos* (Roma, 1965), pp. 75-76.

una fuerza en acción. Así, nos dice Homero, cada vez que Sísifo, haciendo rodar su piedra hacia la cima de la montaña, estaba a punto de alcanzar la cresta, "τότ' ἀποστρέψασκε κραταιίς, entonces una fuerza la hacía caer de nuevo" (*Odisea*, XI, 597). Para retener la caída, sostener el peso, es necesario una fuerza igual o superior. *Gaia* posee precisamente este poder de sostén. Ella es ciertamente la Nutricia, pero es también la diosa ἠϋθέμεθλος de sólidos cimientos (*Himno homérico a la Tierra*, 1), el poder cósmico que como πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, fundamento inquebrantable por siempre para todos (los dioses), se opone en los orígenes del mundo a *Caos*, orificio abierto, vacío sin fondo, sin dirección, espacio de caída indefinida donde nada detiene jamás la marcha errátil del cuerpo que cae.[17]

¿De dónde saca *Gaia* este poder de sostén, de estabilidad? ¿Por qué es ella el soporte sobre el cual los hombres pueden caminar sin inquietud, aun cuando a veces, bajo sus pies, el suelo tiemble? Las respuestas que el mito suministra a esta cuestión, sin plantearla nunca explícitamente, son múltiples. Nosotros no podríamos examinarlas aquí, puesto que ponen en juego toda la concepción mítica de la organización progresiva del mundo. Recordemos solamente algunos puntos. *Gaia* es la estabilidad al igual que es la Madre universal de donde todo ser ha nacido, desde el Cielo, el Mar y las montañas, hasta los dioses y los hombres. Cuando *Gaia* aparece, γένετο (Hesíodo, *Teogonía*, 114), siguiendo inmediatamente a *Caos*, ya se establece una especie de fundamento, de cimiento, en el mundo inorganizado; el espacio encuentra un principio de orientación. Pero *Gaia* no es la primera; *Caos* la ha precedido como una realidad que le es extraña, el único poder con el cual *Gaia* no se unirá de ninguna forma. Es decir, que incluso al término de esta serie de generaciones y de luchas divinas que tendrán como resultado el establecimiento del orden, *Caos* no cesará de representar una amenaza que subsiste en el trasfondo y que correría el riesgo de sumergir todo lo que el cosmos encierra de estable y organizado si el reinado de Zeus, por la virtud de un *kratos* superior, no hubiera fijado definitivamente para cada fuerza su lugar, sus privilegios y sus poderes.[18] Cuando se agita, Tifón puede sacudir y hacer temblar el suelo, confundir todas las direcciones del espacio en los torbellinos de las borras-

17. Hesíodo, *Teogonía*, 117. Sobre *Caos*, abismo sin fondo, sin dirección, cf. el μέγα χάσμα de los versos 740-743 de la *Teogonía*.
18. *Ibid.*, 885.

cas, mezclar el cielo y la tierra en la oscuridad de las tormentas, pero el monstruo, domado por la fuerza de Zeus, es relegado al Tártaro, sepultado por siempre bajo toda la masa del Etna.[19] En cuanto a las raíces de la tierra, ciertamente brotan de una boca que se abre sobre el mismo Tártaro, dominio de la Noche, garganta inmensa semejante al *Caos* primordial y que, semejante a él, contiene en su seno el origen (πηγαί) y los límites (πείρατα) de todo lo que existe.[20] Pero, bajo el mandato de Zeus, esta boca está ahora cerrada. Poseidón ha sellado las puertas de bronce sobre los Titanes vencidos.[21] Ninguna fuerza de disolución y de desorden puede ya ascender a la luz para amenazar la estabilidad del mundo. Todas las imágenes señalan por el contrario el carácter inquebrantable de los cimientos sobre los cuales descansa *Gaia*. Las puertas se apoyan sobre un pedestal de bronce irrompible, nacido de sí. Este umbral se asienta sobre raíces que se extienden a lo lejos, indefinidamente, sin ninguna frontera que las limite.[22]

Pero este panorama, aun cuando traduce en imágenes algunos de los problemas que la filosofía planteará en términos de conceptos (relación del no-ser con el ser, de lo no delimitado con el límite, de lo indiferenciado con lo definido),[23] no puede satisfacer el espíritu positivo de los físicos de Mileto. Para ellos, los poderes que constituyen el universo y cuyo juego debe explicar su presente organización, ya no son entidades primordiales ni las figuras de los dioses tradicionales. El orden no puede ser el resultado de uniones sexuales, de partos sagrados, ni surgir al término de los combates por la soberanía a los que los dioses se consagran hasta que Zeus se instala en el trono del mundo, flanqueado por *Kratos* y *Bía*.[24]

En consecuencia, era necesario a los milesios, en el marco de su concepción "física" del universo, justificar este poder de estabilidad del que la tierra aparecía dotada. Se conoce la respuesta de Tales. Según él, la tierra no posee en realidad un tal poder. Ella lo tiene del único elemento primordial de donde

19. HESÍODO, *Teogonía*, 868 ss.; FERÉCIDES DE SYROS en ORÍGENES, *c. Celso*, VI, 42, *F.V.S.* pp. 49, 23-26; PÍNDARO, *Pit.*, I, 36-55; ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 364 ss.; VALERIO FLACO, *Argon*, IV, 515 ss.
20. HESÍODO, *Teogonía*, 809.
21. *Ibid.*, 730-733.
22. *Ibid.*, 811-813.
23. Cf. G. VLASTOS, *Gnomon*, 27 (1955), pp. 74 ss.; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, pp. 139-151.
24. HESÍODO, *Teogonía*, 383 y 403.

todo proviene y a donde todo vuelve, fuente del movimiento y de la vida en el universo. La tierra flota sobre el agua que la "lleva" como lleva y anima todo ser. "Todo, escribe Hipólito, es sustentado por el agua, de donde se originan las sacudidas de la tierra, los torbellinos del viento, los movimientos de los astros, y todas las realidades son llevadas y discurren en conformidad con la naturaleza de lo que es la causa primera de su generación, ἐπιφέρεσθαί τε αὐτῷ τὰ πάντα, ἀφ' οὗ καὶ σεισμοὺς καὶ πνευμάτων στροφὰς καὶ ἄστρων κινήσεις· καὶ τὰ πάντα φέρεσθαί τε καὶ ῥεῖν τῇ τοῦ πρώτου ἀρχηγοῦ τῆς γενέσεως αὐτῶν φύσει συμφερόμενα." [25] Origen y a la vez término de todo lo que viene a la existencia, el agua es, en sentido propio, lo divino, *theion*, un ser divino presente en cada parte de este gran ser vivo que es el universo, regulando todas las transformaciones, sin sufrirlas ella misma nunca, sin jamás cesar de ser, ni de ser lo que es. Al producir, al gobernar, al envolver la totalidad del ser, el agua concentra en sí misma los dos tipos de poderes que el mito distinguía, puesto que confería a las entidades primordiales (οἱ πρῶτοι), como *Gaia*, *Nux*, *Océanos*, el poder de engendrar la diversidad de los seres, mientras reservaba a "un venido a última hora" como Zeus, el *kratos* y la *basileia*.[26] Peor para los físicos, el orden del mundo no puede haber surgido, como por decreto, de la decisión de un dios singular, aun siendo soberano. Inmanente a la *physis*, la gran ley que regula el universo debía estar presente desde el origen, en el seno del elemento primordial del cual el mundo poco a poco ha salido por diferenciación. Así se encontraba abolida la oposición establecida por el mito entre lo que es primero desde el punto de vista temporal (ἐξ ἀρχῆς, πρώτιστον) [27] y lo que es primero desde la perspectiva del *kratos*,[28] entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el príncipe que preside en su ordenamiento actual. El agua en Tales, el aire en Anaxímenes desempeñan, en tanto que elemento divino, el papel que Homero reserva al mismo tiempo a Océanos y a Zeus. Como el Océano, son γένεσις πάντεσσι, el origen de toda cosa; y como el Océano, rodean el universo del cual constituyen los límites, πείρατα, sin ellos mismos estar en-

25. Hipólito, *Refutación*, I, 1.
26. Aristóteles, *Metafísica*, 1091 *a* 33-*b* 7.
27. Hesíodo, *Teogonía*, 115-116.
28. *Ibid.*, 49: Zeus es φέρτατος θεῶν κρατεί τε μέγιστος; 71 y 73: Zeus ἐμβασιλεύει... κάρτει νικήσας; cf. 465; 490; 496; 506; 837; 883; 892; 897.

vueltos ni limitados por nada.[29] Pero como Zeus, son también *kratistoi*, los más poderosos;[30] por este *kratos*, gobiernan el cosmos imponiendo a su devenir una ley cuya necesidad ἀνάγκη es inmanente a su naturaleza. Περιέχειν,[31] envolver (con los valores espaciales que este vocablo implica), κυβερνᾶν, gobernar (con sus resonancias políticas), tales son los dos aspectos dependientes en adelante del poder de *kratein* que definen, según Jenófanes, lo divino como tal: τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον εἶναι,[32] fórmula que ha de relacionarse con la que Aristóteles, en *Metafísica* (1074 *b* 3), atribuye a una tradición venida de la más alejada antigüedad: περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

Así como en el testimonio de Aecio, Anaxímenes estimaba que el aire περιέχει el cosmos, como nuestra *psyqué*, siendo también de aire, συγκρατεῖ ἡμᾶς,[33] de la misma manera según Aristóteles, Anaximandro atribuía al *apeiron*, concebido por él como τὸ θεῖον, el poder de περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν.[34] Desde este punto de vista, la fórmula que Diógenes Laercio atribuye a Tales: ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων,[35] se aclara si se la relaciona con la doctrina pitagórica, proporcionada por Aecio, según la cual, Ἀνάγκη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ,[36] y con el fragmento de Parménides: "κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσι ἔχει, la poderosa Necesidad lo mantiene fijado dentro de las ataduras de un límite".[37]

En la doctrina de los milesios el puesto de las antiguas divinidades primordiales o personales, lo han tomado los elementos, concebidos al modo de poderes, imperecederos con la misma razón que los dioses, y que tienen, al igual que ellos, fuerza

29. *Ilíada*, XIV, 246; XIV, 200 y 301.
30. *Ilíada*, VIII, 17 ss.; XV, 108; 164-165; XXI, 190.
31. Sobre el valor de περιέχειν que implica a la vez envolver y alimentar, gobernar y dominar, cf. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (Florencia, 1950), I, 2, p. 62, y 4, p. 179.
32. JENÓFANES en ARISTÓTELES, *De Meliso, Jenófanes, Gorgias,* 977 *a* 27, Bekker, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 117, 27-28.
33. AECIO, I, 3, 4, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 95, 17-19.
34. ARISTÓTELES, *Física*, 203 *b* 11, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 85, 14-19. Acerca de la equivalencia κρατεῖν-κυβερνᾶν cf. DIÓGENES DE APOLONIA, fr. V. Zafiropulo, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 61, 5-6: "Opino que por el aire πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν". Se lee igualmente en el *Peri Diaites*, I, X, 21 ss.: τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν [...] τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ.
35. DIÓGENES LAERCIO, I, 35, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 71, 12-13.
36. AECIO, I, 25, 2.
37. PARMÉNIDES, fr. VIII, 31-32, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 237, 10-11.

más o menos grande, dominios de acción más o menos extensos. Estos poderes no son abstracciones que se puedan concebir independientemente de los "lugares" que ocupan, de su zona de extensión. Todo poder se ejerce en el interior de un dominio bien delimitado, al igual que en Homero los diferentes dioses tienen su lote, su *moira*, su porción del universo sobre la cual reinan.[38] Estos límites espaciales determinan así las fronteras en cuyo interior se encuentra contenida cada clase de fuerza. Una *dynamis* aparece entonces "dominada" por lo que se extiende más allá de ella, la rodea, la envuelve, es decir, fija sus límites, sus *peirata*. Lo que "domina todo" no podría estar tampoco limitado por nada, por el contrario, debe envolver a todo lo demás. Aristóteles escribe en relación a Anaximandro: "τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας, no existe *arqué* del *apeiron*, porque éste sería su límite... Es la razón por la que no tiene *arqué*, pero es *arqué* de las otras cosas; envuelve y gobierna todo".[39] Meliso de Samos no razona de otro modo cuando define la Naturaleza o el Ser: el ser no podría tener ni *arqué* ni *telos*: "ἀρχήν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε ἀίδιον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν,[40] nada de lo que tiene comienzo y fin es eterno ni no-limitado". El ser, no podría ser más que uno: "si él no fuera uno tendría su límite en algo diferente, εἰ μὴ ἓν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο".[41] El ser es lo que existe de más fuerte: "nada es más poderoso que el verdadero ser, τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν".[42]

Pero es quizás en Anaxágoras donde se manifiesta más claramente esta forma de pensar, que jamás separa, en un elemento, el *kratos* del que dispone de la extensión que ocupa. Dos rasgos definen en efecto el *Nous* de Anaxágoras: no tiene límites, escapa a la dominación; es *apeiron*; es *autocratés*; en esta mezcla universal que constituye el mundo, es la única cosa pura, *katarós*; no se mezcla jamás con nada y permanece único por él mismo: νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν.[43] En efecto, aña-

38. Cf. *Ilíada*, XV, 189 ss.
39. ARISTÓTELES, *Física*, 203 *b* 7 ss.
40. MELISO, IV, en SIMPLICIO, *Física*, 110, 2.
41. *Ibid.*, en SIMPLICIO, *Física*, 110, 5; cf. MELISO, VI: Si el Ser es *apeiron*, debe ser uno. Porque si fueran dos, no podrían ser no limitados, sino que tendrían un límite en relación al otro.
42. MELISO, VIII, en SIMPLICIO, *De Caelo*, 558, 19, 5.
43. En SIMPLICIO, *Física*, 164, 24 ss., *F.V.S.*, 7.ª ed., II, p. 37, 18 ss.; cf. PLATÓN, *Cratilo*, 413 *c*: el *Nous* de Anaxágoras, que no se mezcla

do Simplicio, las cosas mezcladas con el *Nous* (es decir, las cosas que le limitarían desde dentro, si no fuera "puro", así como las cosas capaces de "envolverle" lo limitarían desde fuera, si no fuera *apeiron*) le habrían impedido dominar cada cosa como puede hacerlo al existir solo por él mismo, καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμεμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἐόντα ἐφ' ἑαυτοῦ. Simplicio prosigue: "porque él es el más sutil, λεπτότατον (por consiguiente puede penetrar por todas partes y limitar todo desde dentro) y el más puro, καθαρώτατον (en consecuencia nada le puede penetrar para limitarle interiormente); abarca todo, καὶ ἰσχύει μέγιστον [...] πάντων νοῦς κρατεῖ".

Es preciso comprender el testimonio de Hipólito acerca de Anaximandro en función de este tipo de pensamiento. El problema no se plantea entonces ya como una elección entre dos interpretaciones incompatibles según que se traduzca: la tierra "sostenida" por nada o la tierra "dominada" por nada; por el contrario, se trata de saber si la noción de "sostener" no implica a los ojos de los milesios, por la misma razón que la de "envolver", la referencia a la idea de un poder o de una fuerza superiores; si, inversamente, una *dynamis* que tiene el poder de *kratein* a otra *dynamis* no se concibe al mismo tiempo como envolviéndola o al menos sosteniéndola. Por lo demás, lo que sugiere un texto de Aristóteles relativo al sostenimiento del *apeiron* en Anaxágoras es que las nociones de envolver y sostener están estrechamente vinculadas, de tal manera que un poder que sostiene a otro por la misma razón lo domina y lo gobierna como si lo envolviera: "Anaxágoras dice que el *apeiron* se sostiene en él mismo y esto porque existe en él mismo, no habiendo cosa alguna que le envuelva, στηρίζειν γάρ αὐτὸ αὑτό φησι τὸ ἄπειρον· τοῦτο δέ, ὅτι ἐν αὑτῷ· ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχει".[44] Lo no-limitado, al existir en él y por él mismo, no es envuelto por nada. En consecuencia él mismo se sostiene siendo como es *autocratés*.

Estas observaciones preliminares vuelven ya muy verosímil la interpretación de ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην propuesta por Charles H. Kahn y que hace referencia a la noción de *kratos*, poder de dominación. Pero ¿no puede llevarse más lejos la demostra-

---

con nadie y gobierna todo, es no-dominado, independiente, *autokrátor*. Sobre la significación de *autós epí eoutoú*, cf. las observaciones de A. J. FESTUGIÈRE en su edición de HIPÓCRATES, *L'Ancienne Médecine* (París, 1948), pp. 47 ss.

44. ARISTÓTELES, *Física*, 205 *b*.

ción, y probar que el empleo de *kratos* y *kratein* en Hipólito, así como el sentido mismo de la fórmula tal como se desprende de la comparación con los otros testimonios que poseemos sobre el mismo problema, aseguran prácticamente esta interpretación?

En el primer libro de su *Refutación*, Hipólito no emplea el verbo *kratein* más que dos veces. La primera en el fragmento discutido, en I, 6; la segunda, en I, 8: "Según Anaxágoras el sol y la luna cumplen las conversiones porque son repelidos por el aire, ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος. Pero la luna gira muy a menudo porque no puede dominar lo frío, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ". El empleo de *kratein* está aquí enteramente conforme con el uso que se hace de él en la literatura cosmológica y médica. Señalemos que en I, 9, Diels-Kranz corrigen el texto de Hipólito introduciendo allí τὸν δ' ἀέρα κρατεῖν τοῦ παντός,[45] intercalación que se funda en la versión correspondiente de Diógenes Laercio, II, 17, donde *kratein* tiene indudablemente el sentido de "dominar". Tendremos la ocasión de volver de nuevo sobre este pasaje que se relaciona directamente con la interpretación de τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, incluso si no se acepta la corrección de Diels-Kranz. En el libro siguiente, libro IV, Hipólito utiliza todavía el término *kratos* en un contexto astronómico. Según los astrónomos, "κράτος ἔδωκεν ὁ δημιουργήσας τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾷ, el creador ha dado la dominación a la revolución de lo mismo y de lo semejante". Hipólito prosigue entonces: "Dicen que este poder de dominación, *kratos*, ha sido concedido a la revolución de lo mismo, no solamente porque ella abarca la de lo otro, es decir, los planetas, sino porque posee un tal *kratos*, esto es, una tal *dynamis*, que hace también girar junto con ella lo que le es contrario, arrastrando por su fuerza, τῇ οἰκείᾳ ἰσχύϊ, los planetas del occidente al oriente, como del oriente al occidente".[46]

Por lo tanto se debe constatar que en los dos libros que nos han sido conservados y que presentan como introducción a la *Refutación* propiamente dicha de las herejías, un panorama histórico de las doctrinas de los filósofos, Hipólito concede normalmente a *kratein* y *kratos* los valores que estos términos tenían en los escritos cosmológicos y astronómicos a los cuales se refiere.

Vengamos ahora al pasaje controvertido y situémosle en su

45. *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 46, 1, 10-11.
46. Hipólito, *Refutación*, IV, 8.

contexto. Hemos visto de qué manera Hipólito presentaba la doctrina de Tales: todo es producto del agua, reuniéndose y dividiéndose; y todo es "llevado" por el agua, de donde en particular las sacudidas de la tierra. Aristóteles expresaba la misma idea con mayor precisión, diciendo que, según Tales, ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι [τὴν γῆν], o aún: διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι, μένουσαν ὥσπερ ξύλον; y Simplicio ἐφ' ὕδατος ὀχεῖσθαι τὴν γῆν ὥσπερ ξύλον.[47]

El punto de vista de Anaxímenes, para quien el aire (no limitado y que envuelve todo el cosmos) ha reemplazado el agua como elemento primero, lo relata Hipólito de la forma siguiente: "τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα· πάντα γὰρ πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι διὰ πλάτος, la tierra es llana, "llevada" por el aire; de igual forma ocurre con el sol, la luna y los otros astros; puesto que todos los seres de fuego son llevados por el aire en razón de su anchura".[48]

Por consiguiente el aire sostiene y "lleva" todo lo que existe y que ha nacido a partir de él (en particular la tierra), al igual que en Tales el agua primordial, de la que la tierra había surgido, debía continuar sosteniendo esta tierra ofreciéndole el soporte sin el cual ella caería, por no poder sostenerse por ella misma. Pero este soporte es al mismo tiempo un límite, *peras*, del que la tierra tiene necesidad porque ella no es no-limitada, *apeiron*. Encontrándose así limitada por otra cosa diferente a ella misma, que a la vez la sostiene y la envuelve (en el espacio y en el tiempo) la tierra no puede ser llamada *autocrates*, como el *Nous* de Anaxágoras.

Otro texto de Hipólito, que es preciso, evidentemente, relacionar con el precedente, esclarece de forma decisiva la fórmula utilizada por este autor a propósito de Anaximandro. En I, 8, Hipólito escribe a propósito de Anaxágoras: Τὴν δὲ γῆν τῷ σχήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθος καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν.[49]

En Anaxágoras, como en Anaxímenes, la tierra es plana; permanece inmóvil llevada por el aire. Pero la explicación está más detallada. Al lado del aplanamiento, Hipólito menciona, esta vez, el tamaño de la tierra, la ausencia de vacío (es decir, la presencia del aire por todas partes) y sobre todo el hecho de

47. *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 77, 38; 78, 2.
48. *Refutación* I, 7, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 92, 11-13.
49. *Refutación* I, 8, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 16, 9-11.

que el aire, en razón de su gran fuerza, puede llevar la tierra que se apoya sobre él.

No es menos sorprendente el paralelismo de las expresiones con el pasaje controvertido, relativo a Anaximandro. En los dos casos, Hipólito emplea fórmulas análogas: τὴν γῆν εἶναι μετέωρον [...], μένουσαν δὲ διά...; τὴν γῆν πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διά... ¿De dónde proviene, de una parte, esta inmovilidad (μένουσαν, μένειν), de otra, esta posición "en el aire" (μετέωρον)? Anaxágoras invoca, en lo que se refiere a la misma tierra, su planitud y su tamaño. Pero estas razones son secundarias. La causa fundamental es el aire que, *por su fuerza superior*, tiene el poder de llevar la tierra; la planitud y el tamaño aseguran solamente al aire una mejor toma. En Anaximandro, por el contrario, ni la forma, ni el tamaño de la tierra entran en juego. La tierra permanece por una razón única y suficiente: su posición central a igual distancia de todo. Esta única explicación vuelve en adelante inútil toda referencia a un sostén que, al disponer de una fuerza más grande, tendría la tierra μετέωρον, es decir, la fijaría suspendida en su lugar por la fuerza de un *kratos*, de un poder que se impondría en alguna medida a la tierra desde fuera. Esta noción de *kratos*, poder superior (cf. ἰσχυρότατον), es la que justifica el empleo de *kratoumene*, aun cuando en este *kratos* el aspecto subrayado por el contexto es el de una fuerza capaz de φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν.

Pero dejemos ahora a Hipólito, para ver en qué términos se encuentra formulado en los presocráticos y en la literatura del siglo v el problema de las relaciones de la tierra con el aire que le rodea. Según Diógenes Laercio, Arquelao pensaba que reblandecida por el calor el agua, condensándose hacia la base bajo la acción del fuego, producía la tierra y deslizándose de todas partes a la periferia originaba el aire. De allí viene que la tierra ὑπὸ τοῦ ἀέρος κρατεῖται, y que de su lado el aire ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται, la tierra está dominada por el aire, el aire por el circuito del fuego.[50] El verbo *kratein*, adquiere aquí el matiz de "contener" tanto como "sostener", pero subsiste siempre la idea esencial de "contener, dominar". Se comparará en efecto, la fórmula ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται con el texto de Hipólito donde el *kratos* está confiado precisamente en el universo a la *periphora* de lo Mismo.

Diógenes de Apolonia, al retomar al final del siglo v las opiniones de Anaximandro sobre el aire, elemento primero, no limi-

50. Diógenes Laercio, II, 16-17, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 45, 10-11.

tado, que produce el universo por condensación (frío, inmovilidad) y rarefacción (calor, movilidad), escribirá que "todo es gobernado por este aire y él domina todo, ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν";[51] y añadirá: "porque es él al que yo considero como dios, se extiende por todas partes, ordena todo, está presente en todo". Este aire divino, "grande, fuerte, eterno, inmortal y de un inmenso saber"[52] impone su medida a todas las cosas, πάντων μέτρα ἔχει,[53] en particular a la tierra. Según Diógenes Laercio, Diógenes de Apolonia afirmaba que la tierra esférica está firmemente apoyada, ἠρεισμένην, en el centro, habiendo recibido su disposición, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν, según el circuito de lo caliente y la congelación por el frío (es decir, en definitiva, del aire).[54] De hecho, otro testimonio nos confirma que, para el apoloníata la tierra está "llevada" por el aire, ὑπὸ ἀέρος φέρεσθαι τὴν γῆν.[55]

El eco de estas doctrinas se vuelve a encontrar en los textos literarios que, precisamente porque no son técnicos, nos informan mejor que otros sobre las implicaciones que podía tener para el gran público el vocabulario de los filósofos. En *Las Nubes*, Aristófanes evoca para ridiculizarlas, las teorías del tipo de las de Diógenes y, más allá, las de Anaxímenes: "Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, ¡Oh Dueño soberano, aire infinito, que tienes la tierra suspendida en el aire!".[56] El verbo *equein* es aquí equivalente de *kratein* en el sentido en que se dice de una divinidad que "posee" un territorio, que Zeus *equei* el Olimpo. Ἔχειν τὴν γῆν μετέωρον quiere decir "tener la tierra suspendida", pero al modo como puede hacerlo un poder invocado como δέσποτ' ἄναξ.

En las *Troyanas*, Hécuba dirige a los dioses una oración cuyo aspecto inhabitual logra despistar a Menelao, poco acostumbrado a los debates filosóficos:

Ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' Ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε.[57]

51. Fr. V, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 61, 5-7.
52. Fr. VIII, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 66, 4-5.
53. Fr. III, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 60, 13.
54. Diógenes Laercio, IX, 57, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 52, 6.
55. Schol. in Basil. Marc. 58, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 54, 9.
56. *Las Nubes*, 264.
57. Eurípides, *Troyanas*, 884 ss.

¿En qué consiste esta divinidad misteriosa que se puede llamar tanto Zeus como *Ananké* o *Nous*? Dueño del universo, el mismo Poder del aire sirve a la vez de sustentáculo de *Gea* y reina por encima de ella, es decir, la sostiene, pero también la envuelve por todas partes y la domina.

Si se pasa de las obras de teatro a los escritos médicos, se hacen constataciones análogas. Leemos en el *Peri Fyseon* que la tierra es una sede para el aire y que el aire es el soporte de la tierra: ἀλλὰ μὴν καὶ ἡ γῆ τούτου [ἀέρος] βαθρόν, οὗτός τε γῆς ὄχημα. ¿En qué parágrafo encuentra su lugar esta nota, idéntica a la de Eurípides? En el pasaje destinado a demostrar que el aire es el origen de todo, que él gobierna todo, que es el mayor y más poderoso de todos los seres, aunque invisible, οὗτος δὲ μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν.[58]

Pero no todos los filósofos admitían que el aire, al sostener y envolver la tierra, la tiene de este modo bajo su poder. A título de contraprueba examinemos de qué manera formulaban su punto de vista. Según Hipólito, Jenófanes sostiene que: "τὴν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μήτε ὑπ' ἀέρος μήτε ὑπ' ἀέρος μήτε ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι, la tierra es no limitada y no está envuelta ni por el aire ni por el cielo".[59] Otro fragmento precisa el sentido de la fórmula de Hipólito, "γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται; lo que vemos a nuestros pies, en contacto con el aire, es el límite superior de la tierra; pero su parte inferior se extiende en el infinito".[60] La tierra está en contacto con el aire, constituyendo de este modo su límite, solamente en su parte superior; en dirección a la parte inferior, parte que permanece invisible y que explica la estabilidad de la tierra, se extiende hasta el infinito.

Por consiguiente no está limitada realmente por el aire, quien no la rodea ni la envuelve. La tierra no debe su estabilidad sino a sí misma, porque es *apeiron* por sus raíces. No depende del *kratos* ni de la fuerza del aire. La posición de Jenófanes es directamente contraria a la de Arquelao, que Diógenes Laercio exponía en estos términos: ἡ μὲν [γῆ] ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁ δὲ ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς περιφορᾶς κρατεῖται.[61]

Esta comparación de los textos hace resaltar mejor la origi-

58. *Peri Fyseon*, III, 29-31. Cf. igualmente la conclusión del parágrafo: "por lo tanto, de qué modo el aire, en el todo, está lleno de fuerza, acaba de ser dicho".

59. Hipólito, *Refutación*, I, 14, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 122, 36.

60. Fr. B 28, *F.V.S.*, 7.ª ed., I, pp. 135, 16-17.

61. Diógenes Laercio, II, 17, *F.V.S.*, 7.ª ed., II, pp. 45, 10.

nalidad del punto de vista de Anaximandro. Contrariamente a Jenófanes, él rechaza la antigua creencia hesiódica en una tierra que encarnaría el poder de estabilidad, porque sus raíces se extienden hacia lo bajo, *es apeiron*, desplegándose exclusivamente el aire por encima del suelo hacia el cielo, en dirección de lo alto absoluto. Rechaza igualmente la idea de una tierra que flota sobre lo ilimitado de las aguas de donde ella habría emergido. Admite, como Anaxímenes, que la tierra está fijada en el centro del cosmos. Está, por lo tanto, rodeada por todas partes, envuelta por algo distinto de ella. ¿No debía Anaximandro concluir, después de todo lo que hemos dicho, que la tierra se encuentra también dominada por este elemento distinto que la envuelve? Aquí es preciso prestar atención a las características propias de la doctrina de este filósofo. Para Anaximandro, lo que envuelve y domina todas las cosas en el mundo, no es uno de los elementos que componen el cosmos, sea éste el fuego, el agua o el aire.[62] Todos los testimonios están de acuerdo en decir que Anaximandro no reconoce como *apeiron* elemento alguno, sino que el *apeiron* es para él algo diferente a los elementos. Posición incómoda, que debió parecer suficientemente paradójica a los contemporáneos para que Anaxímenes haya creído que no podía seguir a su predecesor en este punto. ¿Qué podía ser, en efecto, este *apeiron* que no era ninguna cosa precisa, no limitada, ni la tierra, ni el aire, ni el agua sin límites, sino un ilimitado en sí, como podría decirse? Sin embargo, Anaximandro tenía sus razones, que Aristóteles nos hace conocer, para mantener un punto de vista que implicaba en realidad una concepción enteramente nueva del universo. Según el milesio, si uno cualquiera de los elementos poseía esta infinitud que es lo propio del *apeiron*, los otros serían finalmente vencidos y destrui-

62. Como justamente lo hace observar Michael C. Stokes, lo que "rodea" la tierra en Anaximandro, no es el *apeiron*, sino el aire; y el aire, al igual que cualquier otro elemento particular, no posee el *kratos* sobre el universo, ni domina a los otros elementos. El *apeiron* no envuelve directamente la tierra con la que está en inmediata proximidad. El *apeiron* envuelve el cosmos en su conjunto, en tanto que totalidad de los diversos elementos: "[The Unlimited] does not surround the earth in close proximity to it, but surrounds the whole universe —and the other universes if there are any. It is outside our cosmos, and does not persist as an entity within it [...]. So though the Unlimited probably persists after the process of cosmogony is over, it does not do so within the world, and does not surround earth like Air in the cosmology of Anaximenes". Michael C. Stokes, "Hesiodic and Milesian Cosmogonies II", *Phronesis*, VIII (1962), pp. 30-31.

dos por él. Los elementos se definen, en efecto, por su oposición recíproca: son fuerzas en conflicto. Es necesario, por consiguiente, que las unas se encuentren siempre respecto a las otras en una relación de igualdad, en igualdad de poder, ἰσότης τῆς δυνάμεως,[63] es decir, como lo escribe Aristóteles, "para que los contrarios se igualen siempre y que ninguno de entre ellos sea ilimitado, ἰσάζειν ἀεὶ τἀναντία, καὶ μὴ εἶναι ἓν αὐτῶν ἄπειρον; porque si el poder de un solo cuerpo es superado por el poder de otro en una cantidad cualquiera, por ejemplo, si el fuego es limitado y el aire infinito, cualquiera que sea el exceso de poder del fuego sobre el aire en igual cantidad, con tal que este exceso quede numerable, se comprende que a pesar de todo lo infinito supera y destruye lo finito".[64] "Es por lo que, añade Aristóteles, algunos (entre ellos Anaximandro) formulan un *apeiron* que no es ni el agua, ni el aire, y esto a fin de que los otros elementos no sean destruídos por aquel elemento que es *apeiron*. En efecto, existen entre ellos rivalidades, por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente; si una sola de estas cosas es *apeiron*, todas las demás quedan destruidas; realmente, dicen, existe otra cosa de donde nacen aquéllas."[65] Si el *apeiron* es esta cosa "distinta" que, al poseer el *arqué*, envuelve y gobierna todo, es para que ningún elemento particular pueda monopolizar el *kratos* e imponer al mundo su dominación. La primacía concedida por Anaximandro al *apeiron* tiene como objeto garantizar la permanencia de un orden igualitario donde las fuerzas contrarias se equilibren recíprocamente de tal suerte que si la una domina un momento, será a su vez dominada, si la una avanza y se extiende más allá de sus límites, retrocederá tanto como hubiere avanzado para ceder el puesto a su contraria. El *apeiron* no representa, como sucedería con cualquier otro elemento, una realidad particular, un *idion*, sino el fondo común de todas las realidades, lo *koinon*, lo que es tanto aire, fuego, tierra y agua sin ser ninguno de ellos, lo que los abarca a todos y los liga los unos a los otros, sin identificarse con ninguno. También Aristóteles y Simplicio, cuando se ven obligados a precisar lo que es exactamente la relación del *apeiron* con los diversos elementos, lo definen no sólo como diferente a los elementos, ἕτερον τούτων τι ἄλλο παρὰ ταῦτα, sino como

63. ARISTÓTELES, *Meteorológica*, 340 *a* 16; cf. Ch. H. KAHN, *op. cit.*, p. 187.
64. ARISTÓTELES, *Física*, 204 *b*, 13-19.
65. *Ibid.*, 204 *b*, 24-29.

el mediador, el intermediario entre los elementos, τὸ μεταξὺ τούτων, τὸ μεταξὺ διὰ τὸ εὐαλλοίωτον.[66] Este mediador, que une los elementos los unos a los otros, se presenta en el marco de un pensamiento habituado a oponer la categoría de lo *koinon* a la de lo *idion* y a identificar lo *koinon* al *meson*, como el "medio" de los elementos, su centro, τὸ μέσον αὐτῶν.[67] "No es que todos los elementos provengan de uno solo, señala Aristóteles, pero tampoco es de otro cuerpo distinto a ellos, que sería como μέσον τι del aire y del agua o del aire y del fuego, más espeso en el caso del aire y del fuego, más sutil en el caso del agua y del aire."[68] Aristóteles rechaza esta hipótesis de un elemento que desempeñaría el papel de un "medio" y lo hace en términos que muestran con claridad que la paternidad de una tal concepción se remonta a Anaximandro: este mediador llegará a ser, en efecto, aire o fuego, cuando a él se añada una pareja de contrarios; "sin embargo, observa Aristóteles, de los contrarios, el uno es privación, de donde resulta que el mediador jamás puede existir solo, como algunos afirman de lo no-limitado y de lo envolvente, ὥσπερ φασί τινες τὸ ἄπειρον καὶ τὸ περιέχον".

Lo no-limitado, al envolver, gobernar y dominar todas las cosas tiene, por lo tanto, según Anaximandro, por su función mediadora, valor de *meson*. Para expresarlo una vez más con los términos de la inscripción de Tenos, lo no-limitado representa a πάντες, la colectividad, el cosmos en su todo, y no a ἕκαστος, la particularidad de cada elemento en su modo de existencia determinado, su ser privado. Conferir el *kratos* al *apeiron* es, por consiguiente, hacer de este *kratos* un ξυνόν, depositarlo en el centro.

Igualmente, el gobierno del *apeiron* no es comparable a una *monarquía*, semejante a la que Zeus ejerce en Hesíodo, o el agua y el aire en los filósofos que conceden a uno de estos elementos el poder de *kratein* todo el universo. El *apeiron* es soberano al modo de una ley común que impone a todos los particulares una misma *diké*, que mantiene cada poder en los límites de su dominio, que hace respetar contra toda usurpación de fuerza, todo abuso de poder, lo que Alcmeón llamará la *isonomía tôn dynameôn*. En este sentido, quitar el *kratos* a los elementos que componen el universo para confiarlo al *apeiron* es realizar, en el pensamiento cosmológico una revolución análoga

66. Se encontrarán reunidos los textos en Ch. H. Kahn, *op. cit.*, p. 36 y discutidas p. 44 de la misma obra.
67. Aristóteles, *Física*, 205 *a*, 27.
68. Aristóteles, *Gen. Corrupt.*, 332 *a*, 19-25.

a la de Maiandros, cuando, oponiéndose a que un individuo particular domine a los hombres que son sus *homoioi,* decide poner el *kratos* en común o, para hablar el vocabulario político griego, depositarlo en el centro, proclamando la *isonomía.*

El papel confiado al *apeiron* por Anaximandro —posibilitar un universo fundado sobre el equilibrio de las fuerzas, la reciprocidad de las posiciones— conducía de esta forma a una representación del cosmos modelada conforme a un esquema espacial circular donde el centro, y no ya lo alto o lo bajo, constituye el punto de referencia. Bajo el reinado del *apeiron,* todos los elementos deben de ahora en adelante referirse, todas las *dynameis* deben gravitar alrededor del mismo punto central. Este centro representa, por su misma centralidad, el orden igualitario que preside en el conjunto del sistema cósmico; expresa el tipo de equilibrio que hace reinar y que encarna el mismo *apeiron.* Lo que define, en efecto, el centro, es su *isorropía,* su *homoiotés,* su *isotés,* al igual que lo que determinaba al *apeiron* era su carácter de mediador entre los diversos elementos. Se puede, en consecuencia, decir del centro, como del *apeiron,* que constituye menos un punto particular del espacio cósmico, un *idion,* que el elemento común que realiza la mediación entre todos los puntos del espacio, un *koinon* al cual todos los puntos particulares se refieren igualmente, y que les da a todos su medida común. Como tierra, *Gaia* es, sin duda, un elemento como los otros. Pero en lo que respecta a su lugar en el espacio, ocupa una posición privilegiada que la distingue del resto. Excepción hecha del *apeiron* que permanece inmutable y eterno, todo en el cosmos es movimiento, cambio, transformación; todo se desplaza, avanza y retrocede. Por el contrario, la tierra perdura inmóvil en su lugar. ¿Por qué?, porque bajo la dominación del *apeiron* el mundo aparece en adelante centrado y porque la tierra ocupa precisamente este centro. En consecuencia, es inútil hacer intervenir un *kratos* lo bastante poderoso para "gobernar" la tierra y fijarla en su posición de *meteoron.* Como escribirá Platón: "Si la tierra está en el centro del mundo, no tiene ninguna necesidad ni del aire ni de otra sujeción semejante para evitar su caída, μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιᾶς τοιαύτης. Pero lo que basta para retenerla, αὐτὴν ἴσχειν, es la similitud (ὁμοιότης) que hay entre todas las direcciones del mundo y el estado de equilibrio (ἰσορροπία) de la tierra misma. Pues nunca ocurrirá que una cosa, colocada en equilibrio en el centro de un espacio homogéneo, ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα, ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθέν, caiga de ningún

lado".[69] Decir que la tierra es ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένη(ν), es, por consiguiente, afirmar que, por el hecho de ser central y por estar, en consecuencia, en equilibrio a igual distancia de todo, no tiene necesidad ni del aire ni de cualquier otra sujeción para permanecer donde está. Ningún *kratos* debe ejercerse sobre ella para fijarla en su lugar, puesto que es precisamente este lugar el que por su estatuto de centro, le confiere, además del privilegio de permanecer sola e inmóvil en un mundo en movimiento, el de no ser tampoco dominada por nada. Un texto del mismo Hipólito parece confirmar el que éste haya sido perfectamente consciente de este carácter excepcional del centro, que le opone a todos los otros puntos del espacio, siempre particulares y, en cuanto tales, sometidos al *kratos*, mientras que el centro traduce lo común y simboliza, en solidaridad estrecha con el *apeiron*, lo no-dominado, lo *autocratés*. En efecto, al exponer las concepciones de Arquelao, nuestro autor escribe: Τὴν μὲν οὖν γῆν [...] κεῖσθαι δ' ἐν μέσῳ οὐδὲν μέρος οὖσα ὡς εἰπεῖν, τοῦ παντός.[70] La tierra, situada en el centro, por así decir, no es una parte de este todo que es el mundo. Cada punto, cada elemento del universo sean cualesquiera su lugar y su poder, es necesariamente limitado y particular. Sólo el *apeiron*, al que nada limita ni domina, no está tampoco particularizado. Sin embargo, la tierra no es una parte como las otras. Porque ella es central (*mésé, en mésô*), no es particular sino común *(koiné, csune)* y, en este sentido, homóloga al todo. Así sucede, en el plano político, con el Hogar público que tampoco es un hogar "privado" como los otros, puesto que su función es precisamente la de representar a todos los hogares sin identificarse con ninguno. Edificado en el centro de la ciudad, en este *meson* donde el *kratos* ha sido depositado para que nadie pueda apropiárselo, el Hogar recibe el nombre de *Hestia koiné* porque simboliza el todo de una comunidad política donde cada elemento particular, bajo el reinado de la *isonomía*, es en adelante el *homoios* de todos los otros.

Espacio y organización política en la Grecia antigua

A través del personaje de *Clistenes el Ateniense* —tal es el título de su última obra— P. Lévêque y P. Vidal-Naquet se han

69. Platón, *Fedón*, 108 *a*-109 *a*.
70. Hipólito, *Refutación*, I, 9.

asociado para definir el sentido de una mutación en la vida social de los griegos.[1] Su *Clistenes* no es una biografía, que hubiera sido, por lo demás, imposible de escribir por la carencia de documentos. No se limita tampoco a una discusión crítica de las reformas atribuidas al alcmeónida y de su cronología. Para comprender la revolución clisténica los autores se han visto obligados a ampliar el marco de la encuesta y a situar los testimonios de que disponían, en un contexto histórico de dimensiones extensas y múltiples. Su estudio tiene, finalmente, como objeto la *polis* griega de los últimos años del siglo VI antes de nuestra era, con las transformaciones que se operan en los diversos niveles de la misma. Sin embargo, ellos han sabido delimitar esta materia muy amplia, proponiendo desde el comienzo los problemas esenciales y definiendo las perspectivas de investigación que debían permitirles responder a los mismos. Se trataba de señalar y de explorar los sectores de la vida social donde las transformaciones, asociadas al nombre de Clistenes, se atestiguan de la forma más clara, y donde el historiador tiene la suerte de poder medir la amplitud con precisión.

Las reformas de Clistenes se sitúan en el plano de las instituciones. Éstas han fijado el marco en el cual se ha desenvuelto la vida política de la Atenas clásica. Más que de una transformación, es preciso hablar incluso, a este respecto, de una instauración de lo político, del advenimiento del plano político, en sentido propio, en la existencia social de los griegos. De Solón a Clistenes, se constata que los conflictos que dividen la ciudad se expresan en otros términos. No solamente son modificados, sino que son desplazados: el centro de gravedad de los debates ya no es el mismo, el juego de las fuerzas antagonistas se desarrolla en un contexto transformado. Subrayemos el deslizamiento más significativo en lo tocante a esto. Se pasa del dominio económico al de las instituciones cívicas, la cuestión de las deudas y de la tierra, en primer plano en Solón, se desvanecen delante de otro problema: cómo crear un sistema institucional que permita unificar los grupos humanos separados todavía por estatutos sociales, familiares, territoriales, religiosos, diferentes; cómo arrancar los individuos a las antiguas dependencias, a sus subordinaciones tradicionales, para constituirles en una ciudad homogénea, formada de ciudadanos semejantes e iguales, te-

1. Pierre LÉVÊQUE y Pierre VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien*, 1 vol. en 8.° de 163 pp., Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres (París, 1964).

niendo los mismos derechos a participar en la gestión de los asuntos públicos.

Captamos aquí un giro en la historia de las sociedades antiguas. Por la constitución clisténica, la ciudad se hace democracia; se realiza, en cierta medida, de forma consciente. La noción de *isonomía* que remonta a una época en la que demócratas y oligarcas, aliados contra el poder de los tiranos, no estaban aún netamente distinguidos, toma entonces un nuevo sentido, un valor político claramente definido. Una característica pone de manifiesto esta promoción de lo político, concebido como el juego que regula el ejercicio en común de la soberanía. En la época de Solón, las ciudades en crisis llaman a un personaje cualificado por algunos dones excepcionales: árbitro, legislador extranjero a menudo designado por el oráculo, tirano. El ideal de *isonomía* implica por el contrario que la ciudad resuelva sus problemas merced al funcionamiento normal de sus instituciones, mediante el respeto a su propio *nomos*.

Con un rigor cuya audacia se ha subrayado, Clistenes dibuja el marco político en el que los griegos de la Edad Clásica han situado y ejercido su actividad social. Haciendo del hombre esencialmente un ciudadano, destinando lo mejor de él mismo a la vida pública, este cuadro ha dado a las conductas, a los valores, a la psicología humana una fisionomía particular como ha conferido a la vida del grupo su estilo propio.

Un cambio que toca de esta manera al marco de la vida en sociedad y que orienta las actividades humanas tenidas como las más importantes, compromete evidentemente al hombre todo entero. Los autores que se han propuesto sobre todo señalar los aspectos mentales de una reforma en la que ellos ven un acto a la vez político e intelectual, lo han comprendido bien. Su obra tiene como subtítulo: *Ensayo sobre la representación del espacio y del tiempo en el pensamiento político griego desde el fin del siglo VI hasta la muerte de Platón.*

Glotz había señalado ya el espíritu de geometría que preside en las reformas clisténicas;[2] nosotros mismos hemos intentado poner en relación el carácter geométrico de la cosmología y de la ciencia helenas —que contrastan con el carácter aritmético del pensamiento científico del Oriente— con la organización por parte de la ciudad de un espacio político homogéneo, donde sólo el centro tiene un valor privilegiado, precisamente porque, en su relación con él, todas las posiciones diversas que

2. G. Glotz, *Histoire grecque*, I, 4.ª ed. (París, 1948), p. 469.

ocupan los ciudadanos aparecen simétricas y reversibles.[3] Los autores emprenden la investigación con las exigencias de los historiadores preocupados por no admitir la existencia de un nexo entre dos hechos de civilización sino en la medida en la que los documentos permitan comprender su punto de unión dentro de la sucesión de lo concreto histórico. Esta voluntad de precisión, lejos de limitar la investigación, la amplía. Si las reformas de Clistenes traducen sobre todo una profunda transformación del espacio cívico, ponen en juego también otras categorías: la organización del tiempo, los sistemas de numeración.

Espacio, tiempo, número: los cambios se operan solidariamente conforme a vías cuyo paralelismo es manifiesto. Frente a las antiguas representaciones espaciales, temporales, numéricas, cargadas de valores religiosos, se elaboran los nuevos cuadros de la experiencia que responden a necesidades de organización del mundo de la ciudad, este mundo propiamente humano en el que los ciudadanos deliberan y deciden ellos mismos acerca de sus asuntos comunes.

Lo que primeramente se resalta en las reformas clisténicas es la preeminencia decisiva del principio territorial sobre el principio gentilicio dentro de la organización de la *polis*. La ciudad se proyecta según un esquema espacial. Tribus, trittias, demos, están dibujadas sobre el suelo como otras tantas realidades que pueden inscribirse sobre un plano. Este espacio tiene un centro: la ciudad, que constituye como el corazón homogéneo del Atica, y en la que cada tribu está representada. En el centro de la ciudad, el ágora, reorganizada y remodelada, forma un espacio público, claramente circunscrito, definido de ahora en adelante mediante unos límites. En el ágora se edifica el *Bouleuterion*, sede de la *Boulé* de los *Quinientos*, compuesta por los representantes de cada tribu que, por turno, ejercen la pritania, es decir, presiden las sesiones de la *Eclessía* con el privilegio de habitar durante este tiempo en el Hogar común. Los cambios en la significación del centro que, de símbolo religioso (*Hestia*, diosa del hogar), llega a ser símbolo político (hogar común de la ciudad, *Hestia koiné*) se distinguen aquí, nos parece, de forma sorprendente.[4] En el centro de la ciudad, la *Hestia koiné*

3. J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Coll. "Mythes et Religions", P.U.F. (París, 1962). [Esta obra ha sido publicada en español (Buenos Aires).] Y *supra*, pp. 183-197.

4. Cf. Louis GERNET, "Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: Le Foyer commun", *Cahiers internationaux de Sociologie* (1951), pp. 21-43.

retiene el recuerdo del hogar familiar: el altar doméstico fijado al suelo enraíza la casa humana en un punto definido de la tierra, diferencia cada *oikos* dándole su cualidad religiosa particular, cierra el grupo familiar sobre él mismo y le conserva puro de todo contacto extraño.[5] Llegando a ser *común*, edificándose sobre el espacio público y abierto del ágora, y no ya en el interior de las viviendas privadas, cobijando en la persona de los pritáneos esta *Boulé* que encarna el todo de la ciudad, el hogar expresa de ahora en adelante el centro en tanto que denominador común de todas las casas que constituyen la *polis*. El centro se inscribe en un espacio compuesto, ciertamente, de partes diversas, pero que revelan todas su similitud, su simetría, su equivalencia, fundamentales en su relación común con este centro único que forma la *Hestia koiné*. El centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad, no ya los de diferenciación y jerarquía. Añadamos que por su contacto con las realidades políticas que ahora tiene la obligación de expresar, el símbolo del centro se desprende de las representaciones religiosas a las cuales estaba antes asociado. P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, hablan a este respecto como nosotros mismos habíamos pensado poder hacerlo, de laicización. El término ha sido discutido.[6] Se puede, de hecho, preguntarse si no sufre de cierto anacronismo. Los autores de *Clistenes el Ateniense*, después de haber escrito que la reforma clisténica es profundamente laica, tienen razón de añadir: "en la medida en la que allí puede haber un estado laico en el siglo VI a. C.". Sin embargo, si nuestro vocabulario está poco adaptado, y si nuestras categorías contemporáneas traducen imperfectamente las relaciones de lo político y de lo religioso entre los griegos, a pesar de todo esto la noción del centro, tal como ella aparece en el simbolismo político del Hogar común, ha tomado un carácter positivo y abstracto muy marcado. El hogar ha perdido sus relaciones ctónicas, sus implicaciones cósmicas; excluye el misterio. "Los hombres, escribe Louis Gernet, lo ordenan a su gusto, disposición matemática de un territorio que puede ser cualquiera: el centro es arbitrario, por no decir teórico; un hogar se desplaza a voluntad." [7] Si estamos, con el Hogar común, dentro de un contexto todavía religioso, se trata de una forma nueva de

5. Cf. J.-P. VERNANT, "Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs", *supra*, pp. 135-183.
6. Cf. Roland CRAHAY, "Structure politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique", *Diogène* (1963), pp. 53-71.
7. L. GERNET, *op. cit.*, p. 42.

religión, de una religión mismamente política, y en el equilibrio de estos dos términos, es el último el que pesa más, con este carácter "racional y casi planificado",[8] que los griegos han conferido pronto a todo lo que se refiere a lo político. Toda magistratura se hace observar —y se tiene razón al hacerlo—, conserva un carácter religioso. Esta verdad tiene su contrapartida. Después de Clistenes, ciertos sacerdocios, cuya importancia no cesará de aumentar en el curso de los siglos v y IV a. C., son auténticas magistraturas. Hecho significativo, y que los autores resaltan con razón: es a Clistenes a quien parece remontar la institución de los sacerdocios de tribus, sacerdocios anuales, sacados a suerte entre la totalidad del cuerpo cívico siguiendo el mismo sistema de designación que en las magistraturas de función propiamente política y que hoy diríamos profana. Estos sacerdocios cívicos contrastan con los antiguos sacerdocios gentilicios, privilegios de ciertos *gene*, detentores de secretos religiosos y ligados a los cultos locales. Si no se tiene en cuenta, dentro de la religión griega, de estas fisuras e incluso de estas oposiciones, no se puede comprender el desarrollo en el siglo V de la sofística, cuyo pensamiento político resalta un realismo casi provocativo, ni el racionalismo lúcido del que hace prueba un historiador como Tucídides.

A la elaboración de un espacio abstracto, vinculado a la organización política, responde la creación de un tiempo cívico, construido conforme a las mismas exigencias. Se está en derecho de hacer depender de Clistenes el calendario pritánico que a lo largo de toda la historia ateniense se opondrá al calendario religioso. Aunque este calendario haya establecido un año de 360 días (diez pritanias de 36 días) o de 366 días (seis pritanias de 37 días, cuatro pritanias de 36), se modela siempre en función de las diez tribus territoriales que deben sucederse en la administración de la ciudad. Como lo señalan los autores: "la organización del tiempo se calca de la del espacio: tener la pritania es, para una tribu, ocupar a la vez tal posición en el curso del año político y delegar cincuenta de los suyos en el Hogar común que es el corazón de la *polis*" (p. 23). Como todavía el espacio, este tiempo cívico (contrariamente al tiempo religioso, ritmado por fiestas que cortan

8. *Ibid.*, p. 43. FINLEY señala con mucha razón: "Whereas in the Near East government and politics were a function of the religious organisation, Greek and Roman religion was a function of the political organisation", "Between slavery and freedom", *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3 de abril de 1964, p. 246.

el ciclo del año en trozos temporales cualitativamente diversos, a veces incluso netamente opuestos) se caracteriza por su homogeneidad. Políticamente, todos los períodos del tiempo cívico son equivalentes, intercambiables. Lo que define a una pritania, no es una cualidad temporal particular, sino una homología en relación al conjunto. Se pasa de un sistema temporal a otro, que es, en muchos aspectos, el contrario.

Organización política, espacio cívico, tiempo pritánico están ordenados y medidos por los números. En primer lugar, tres, expresión de la totalidad, pero sobre todo cinco y diez que juegan en las reformas clisténicas un papel privilegiado. ¿Qué significación es preciso dar a estas preferencias? ¿Se debe admitir aquí, como lo sugería Glotz, una influencia de las especulaciones político-místicas de los pitagóricos? El examen de los autores concluye respecto al segundo punto por la negativa. Su respuesta nos parece tanto más pertinente cuanto que ellos proponen, por su parte, una explicación muy convincente. La elección del diez es para nuestro problema de un interés particular, puesto que fijando el número de las tribus en diez, Clistenes se proponía deliberadamente, según el testimonio de Aristóteles, apartar el número doce que antes era el de los *trittias*, en el interior de los cuales se distribuía la totalidad de los ciudadanos. La adopción de un sistema decimal en sustitución de un sistema duodecimal iba, sin embargo, contra toda la tradición política jónica. Debía chocar contra ciertos hábitos de pensamiento enraizados en la religión (los doce meses del calendario religioso, los doce grandes dioses del panteón). En cambio, existía, quizá desde el principio del siglo VI, un sistema de enumeración acrofónica —llamado convencionalmente herodiano— cuyo carácter decimal y quinquenario es manifiesto. Se puede pensar que el empleo de este sistema numeral ha respondido, en una gran parte, a la difusión de la moneda y a la necesidad de una contabilidad escrita. Es preciso recordar aquí el papel que la escritura ha jugado en los orígenes de la ciudad. Puesta bajo la mirada de todos por el hecho mismo de su redacción, la fórmula escrita sale del dominio privado para situarse en otro plano: llega a ser bien común, cosa pública; de ahora en adelante concierne directamente a la colectividad tomada en su conjunto; participa en alguna manera de lo político. La preferencia de Clistenes por cinco y por diez se explicaría entonces muy naturalmente: el hombre de estado ateniense emplea el sistema de numeración que la escritura ya había hecho pasar al dominio público y que se

oponía al sistema duodecimal por su empleo en la vida corriente, por su carácter profano.

La coherencia de las reformas clisténicas muchas veces señalada por los historiadores en el plano de las instituciones, no aparece menos chocante en el nivel de las estructuras mentales. La mutación política es el signo de un cambio dentro del universo intelectual. Dos órdenes de problemas se plantean entonces. ¿Cuáles son, en el dominio social, los factores que han podido desempeñar un papel determinante dentro de estas transformaciones? ¿En qué medida se puede, en segundo lugar, establecer un lazo entre el nuevo ideal político de *isonomía* que implica una visión geométrica de la ciudad, y otras creaciones del genio griego en los diferentes sectores de la cultura?

La respuesta al primer problema comprometía toda la historia económica y social de la Atenas arcaica. Ni que decir tiene que los autores no podían tratar, ni incluso abordar, una cuestión tan extensa. Ellos han limitado su ambición a definir con mayor precisión el lugar y el papel particulares de los alcmeónidas en esta Atenas del siglo VI en la que el juego político se encontraba dominado por la rivalidad de grandes *gene* nobles. Familia aristocrática, si hubo alguna, fueron los alcmeónidas; pero de una cierta forma "al margen", y casi constantemente opuesta a los otros grandes linajes. Después de la muerte de Cilón, en la segunda mitad del siglo VII a. C., pesa sobre ellos una maldición religiosa cuyo recuerdo sus adversarios se encargan de reavivar periódicamente, y que les precipita, en la ciudad que nace, a lo que los autores llaman la función de herejía. El estatuto especial de esta gran familia herética, sus exilios, los lazos que anuda con Delfos, su política de prestigio y de alianza con el extranjero y tantos otros hechos que esclarecen el doble carácter de la reforma clisténica: aun cuando ella funda, de manera tan nueva, la democracia, conserva por fidelidad a las tradiciones familiares, algunas de las estructuras antiguas de espíritu aristocrático, como el Areópago o las clases censatarias. Los autores piensan incluso poder llevar el análisis más lejos. Cuando Heródoto emplea a propósito de Clistenes, la fórmula: "él liga al pueblo (*demos*) a su *hetairía*",[9] su vocabulario subraya incluso hasta qué punto la política clisténica se sitúa todavía en el cuadro del juego tradicional de las *gene* aristocráticas. Sin embargo, este *demos* que

9. HERÓDOTO, V, 66; cf. *Clisthène l'Athénien*, p. 42.

el alcmeónida se esfuerza por vincular a su causa ya no es el mismo que conocía Pisístrato y sobre el cual él apoyaba su poder: los habitantes de los *demos* rurales por oposición a los ciudadanos del *astu.* Entre Pisístrato y Clistenes, un *demos* urbano que se ha constituido en "clase política", se ha desarrollado; es este *demos* urbano al que Clistenes quiere religar y que él integrará dentro del estado mediante reformas que dan a la ciudad como tal, un mayor peso dentro del equilibrio de las fuerzas políticas. Esta posición de mando que ocupa de ahora en adelante la ciudad en el centro del nuevo espacio cívico no estaba hecha, sin embargo, para arruinar el poderío de todas las antiguas familias. Los Eupátridas, se sabe, han podido definirse como los que residen en la ciudad por oposición a los rurales. En los siglos V y IV antes de nuestra era, todavía los nobles habitaron efectivamente los *demos* urbanos. Son pues sobre todo los "señores" locales quienes están señalados por la nueva organización política y su particularismo el que es roto. Los Eupátridas de la ciudad no son excluidos del estado; son ellos mismos integrados en la democracia.

Estas notas, que se refieren a la aparición de un *demos* urbano, hecho de artesanos y de comerciantes, al lado de la nobleza ciudadana, están ciertamente fundadas. Quizás es necesario, sin embargo, añadir para situarlas en su esclarecimiento exacto, que la constitución clisténica se propone precisamente superar la oposición entre el campo y la ciudad, y edificar un estado que ignore de forma deliberada, en la organización de los tribunales, de las asambleas y de las magistraturas, toda distinción entre urbanos y rurales. Tal es pues, el sentido de la "mezcla" que Clistenes ha querido realizar con todos los antiguos elementos de los que la ciudad estaba compuesta antes. Incluso si, en esta época, la ciudad sirve ya de residencia a los artesanos y a los comerciantes que forman un *demos* urbano, incluso si ella implica un género de vida y unos modos de actividad particulares, lo que la define en el principio. no es una forma especial de hábitat ni una categoría aparte de los ciudadanos, sino el hecho que en el centro del territorio ella reúne como en un mismo punto todos los edificios, civiles y religiosos, que están ligados a la vida común del grupo, todo lo que es público por oposición a lo privado. En el cuadro de la constitución clisténica, el ciudadano como tal, no tiene un puesto en la representación de la *politeia* más que el rural como tal.

En una obra que se interesa muy especialmente por definir los aspectos intelectuales de una reforma política, el segundo problema: las conexiones de la revolución clisténica con otros cambios mentales, revestía una importancia particular. Los autores la han abordado por diferentes caminos formulando al mismo tiempo muy explícitamente las dificultades que entraña su solución en la perspectiva propia de los historiadores.

En nuestro ensayo acerca de *Los orígenes del pensamiento griego* habíamos subrayado la concordancia sorprendente entre dos modelos: el modelo cosmológico que regula la ordenación del universo físico entre los primeros filósofos de Jonia —siendo en Anaximandro donde aparece con mayor claridad—; el modelo político que preside en la organización de la ciudad y que encuentra en la *politeia* clisténica su expresión acabada. En los dos casos habíamos constatado una misma orientación geométrica, un esquema espacial análogo, donde el centro y la circularidad se encuentran valorizados en tanto que ellos fundamentan, en los diversos elementos enfrentados en el cosmos natural o humano, relaciones de carácter simétrico, reversible, igualitario. Esta analogía de estructura estaba configurada por el empleo, en el pensamiento físico y político, del mismo vocabulario, el recurso a un mismo utillaje conceptual. Nuestro análisis era estructural; comparaba unos modelos; los tomaba allí donde podemos obtenerlos bajo su forma mejor elaborada. Sin embargo, los modelos a los que nos referíamos pertenecían a períodos distintos (primera mitad y fin del siglo VI a. C.) y a sectores diferentes del mundo griego (Mileto y Atenas). Esta doble distancia no nos parecía poner en causa el acercamiento que habíamos intentado: de una parte, en efecto, un texto de Heródoto, que da cuenta de una proposición de Tales a la asamblea panjónica, mostraba que el geometrismo del pensamiento físico de los milesios tenía implicaciones directamente políticas;[10] de otra parte, en un Alcmeón, la noción política de *isonomía* servía para expresar, entre las fuerzas físicas opuestas, este mismo equilibrio sobre el cual reposa, según Anaximandro, el orden del universo. Finalmente, si comparábamos, en los dos extremos de la cadena, la cosmología de Anaximandro y la constitución clisténica, indicábamos eslabones mediadores: el texto político, que

10. Heródoto, I, 170; Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 124.

se refiere a la *isonomía* que nosotros comparábamos por el vocabulario, las nociones de base, la concepción general, los fragmentos cosmológicos de Anaximandro, no pertenecen a la Atenas clisténica: es puesto, por Heródoto, en la boca de Maiandros dirigiéndose, hacia el 510, a sus conciudadanos de Samos.[11]

Sin embargo, estas precisiones, válidas, nos parece, al nivel de un análisis socio-psicológico, que no podían satisfacer a unos historiadores preocupados de delimitar mejor, dentro de la trama de los hechos históricos, el encaminamiento efectivo de las influencias. "El problema, escriben los autores, es el de saber si la *isonomía* clisténica y la representación del cosmos tal como ella aparece en los milesios son dos fenómenos paralelos, pero sin punto de unión del uno con el otro, o si, por el contrario, el universo mental que es éste de Anaximandro era susceptible de ser comprendido por el fundador de la nueva ciudad" (p. 80). P. Lévêque y P. Vidal-Naquet retoman pues la búsqueda y la prosiguen en varios planos; en una primera gestión investigan cuáles han sido de hecho los modelos del hombre de estado ateniense. Más que de su antepasado y homonimo el tirano de Sición, el alcmeónida parece inspirarse en algunos aspectos de la *Retra* de Licurgo, con sus divisiones locales, sus *obai*, que servían de marco al ejército de los *Iguales*. Pero dos episodios parecen a los autores característicos del clima intelectual y político en el que es preciso situar la generación de Clistenes. El primero es precisamente éste que habíamos referido según Heródoto, y que concierne a la proposición hecha por Tales en la asamblea panjónica, hacia el 547, de crear en Teos un *Bouleuterion* único, porque esta isla está "en el centro de Jonia",[12] μέσον Ἰωνίης. El mismo texto de Heródoto impone el acercamiento con Clistenes, puesto que él emplea, para designar el nuevo estatuto que ocuparían las diversas ciudades en relación a este centro de los jonios, único de ahora en adelante, el término de *demes*, en el sentido que había adquirido después de las reformas del alcmeónida. El segundo hecho que los autores aportan al expediente nos viene todavía de Heródoto. Es hacia el 550 que los cirenaicos, bajo el consejo de Delfos, pidieron a Demónax que les diera una constitución. Demónax restringió las prerrogativas reales

11. HERÓDOTO, III, 142; VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, p. 123.
12. HERÓDOTO, I, 170.

al dominio puramente religioso y colocó todas las otras atribuciones "en el medio para el pueblo" ἐς μέσον τῷ δήμῳ.[13] La reforma es un ejemplo, entre otros, de las experiencias que fueron intentadas en estas especies de laboratorios políticos que constituyeron, en el siglo VI las ciudades coloniales y cuya forma más radical se encuentra sin duda alguna en el régimen comunista establecido al principio del siglo en las islas Liparis por los supervivientes de la expedición dirigida por Pentatlos. Entre la empresa de Clistenes y una empresa colonial, el paralelismo es tanto más sorprendente cuanto que el alcmeónida, del que se conoce la ayuda que ha encontrado en Delfos, concede, dentro de la religión cívica que él reorganiza, un lugar especialmente importante a los diez héroes fundadores, los diez "arquegetas" que la Pitia había designado como epónimos de las diez tribus, entre los cien nombres de los héroes propuestos. Así pues, el arquegeta tan pronto distinto, tan pronto confundido con el oecista, desempeña en la fundación de las colonias y en el culto cívico un papel de primera magnitud. Se puede pues admitir que en la época en la que la colonización arcaica desaparece, Clistenes ha trasplantado ciertos valores para adaptarlos a Atenas. Esta conclusión de los autores alcanza todo su peso cuando se recuerda que según el testimonio de Eliano, el mismo Anaximandro había dirigido la fundación de una colonia milesia en Apolonia, en el Ponto.[14]

Una segunda investigación conduce, por una vía diferente, a resultados convergentes. El racionalismo geométrico de los milésicos, cuenta entre sus obras más características, la realización de los primeros mapas del mundo habitado. Sobre la superficie de la tierra, delimitada por el curso circular del río Océano, la *oikoumene* se inscribe dentro de una cuadrícula regular; a pesar de su aparente desorden, las tierras, los mares, los ríos aparecen, sobre la carta, agrupados y distribuidos conforme a unas relaciones rigurosas de correspondencia y de simetría. Estos mapas que colocaban bajo los ojos del público una imagen, completamente racionalizada, de la *oikoumene* han podido tener una función política. Hacia el 500, Aristágoras de Mileto, buscando aliados contra el Gran Rey, llevó con él una

13. HERÓDOTO, IV, 161. Como lo señalan los autores, Aristóteles realiza el acercamiento entre las reformas de Clistenes y el establecimiento de la democracia en Cirene, *Política*, VII, 1319 *b* 18-22; *Clisthène l'Athénien*, p. 67.

14. ELIANO, *Hist. var.*, III, 17. [Se refiere no a Eliano el Táctico, sino a Claudio Eliano el Sofista, discípulo de Pausanias. — *N. del t.*]

carta de este tipo, grabada en bronce, y la mostró en Esparta a Cleomenes, para convencerle de que debía intervenir. No habiendo logrado conseguir su propósito, se vino a Atenas donde habló en favor de su causa, esta vez no ya delante de un rey, sino delante del pueblo reunido en asamblea. Se puede pensar que, como en Esparta, él hizo ver sobre su carta la posición de los territorios del Imperio persa, del litoral jónico hasta Susa. Contrariamente a Esparta, Atenas decidió el envío de diez navíos. En estos procederes antitéticos de las dos ciudades existen evidentemente razones políticas y circunstanciales. Pero estas divergencias políticas corresponden también a dos mentalidades diferentes.

Última plataforma de la encuesta. El arte de un Antenor, cuyo papel cerca de Clistenes es análogo a éste de Fidias cerca de Pericles, atestigua, dentro de sus innovaciones un cambio de mentalidad que recuerda el racionalismo geométrico de los milesios. Los arqueólogos han subrayado, en la obra de Antenor, la preocupación de rigor en cuanto a la ordenación espacial, la voluntad de equilibrar toda la composición alrededor y en función de un motivo central, el arte de "amueblar racionalmente el marco del espacio timpanal y de reservar a los personajes centrales una escala en relación con los personajes intercambiables".[15]

Este "exceso de lógica y de disciplina",[16] que se ha podido reprochar a Antenor, no debe ser imputado al nuevo espíritu que se siente entonces en Atenas y que aparece, muy ampliamente, abierto a las sugestiones del pensamiento jónico.

Al término de su análisis los autores piensan, por lo tanto, poder admitir una coincidencia entre la visión geométrica del mundo, propia de un Anaximandro, y la visión política de una ciudad gobernada por la *isonomía*, tal como Clistenes se esfuerza por realizarla en Atenas. Unidad de atmósfera intelectual, correspondencia entre espacio físico y espacio cívico, solidaridad de la filosofía y de la vida pública: todos estos rasgos son propios del siglo VI. En el siglo V, esta coherencia interna de la cultura, esta integración recíproca de los diversos dominios de la práctica social y de la reflexión teórica desaparecen. El mundo de los geómetras y de los astrónomos se separa del mundo de la ciudad. Con Parménides, la filosofía alcanza su autono-

15. E. Lapalus, *Le fronton sculpté en Grèce* (París, 1947), p. 145; *Clisthène l'Athénien*, p. 88.
16. E. Lapalus, *op. cit.*, p. 148.

mía. Cada tipo de disciplina, enfrentada con sus problemas, debe constituir su propio modo de reflexión, edificar su vocabulario, elaborar su lógica. De esta forma se consuma entre el espacio de los matemáticos y el de la comunidad política una ruptura que los autores estiman muy profunda. Con el descubrimiento por parte de Hippaso, a mediados del siglo v, de los inconmensurables, con la publicación de los primeros elementos de geometría de Hipócrates de Quíos, el espacio geométrico, enteramente indiferenciado, ya no puede permitir un punto central privilegiado. Por el contrario, por una especie de giro, el espacio de la ciudad en su doble aspecto de estructura política y de plan arquitectónico se orienta en la vía de una diferenciación muy grande; en las teorías de los reformadores políticos como dentro de las empresas de los urbanistas, la ciudad aparece compuesta de múltiples partes cuyas funciones son diferentes las unas de las otras. La obra de Hipodamos es a este respecto particularmente instructiva, puesto que el milesio habría sido el primer urbanista y a la vez el primer teórico político en sentido propio; su reflexión sobre el espacio cívico se extiende a la vez sobre los dos planos de la *polis*: la organización de la ciudad, la configuración de la misma. Así pues, al igual que en el seno del grupo social distingue clases funcionales especializadas (según Aristóteles incluso habría inventado esta división de las ciudades mediante clases, que debía conocer una suerte tan notable en las teorías políticas posteriores), de la misma forma delimita de antemano en el trazado de las ciudades, grandes zonas funcionales diferenciadas que corresponden a los diversos tipos de actividad: política y administrativa, religiosa, económica. El espacio cívico centrado de Clístenes apuntaba a la integración de todos los ciudadanos indiferentemente dentro de la *polis*. El espacio político y el espacio urbano de Hipodamos tienen en común un mismo rasgo fundamental: su diferenciación.

Sin embargo, los mismos, progresos de las matemáticas iban a permitir, en el siglo IV, a la geometría y a la política encontrarse de nuevo; esto sucedería dentro de los círculos pitagóricos que, con Arquitas, llegan al poder en Tarento donde habrían nacido las primeras tentativas para aplicar las nociones matemáticas a los problemas sociales planteados por la crisis de la ciudad. La noción simple de igualdad que aparecía en el ideal de *isonomía*, es substituida por concepciones más sabias: se distingue, se opone igualdad aritmética e igualdad geométrica o armónica. De hecho, la noción fundamental ha

llegado a ser la de proporción; ella justifica una concepción jerárquica de la ciudad al mismo tiempo que permite ver en las instituciones de las *polis* la imagen "analógica" de un orden superior al hombre, cósmico o divino. Este nuevo encuentro de lo geométrico y de lo político no debe, por lo tanto, ilusionar; no se trata de un retorno al pasado. Todo el equilibrio de las nociones se encuentra modificado. En el siglo VI, lo esencial era definir y promover un orden propiamente humano. Se podría decir que el filósofo, cuando se representaba el orden del mundo, tenía los ojos puestos en la ciudad. En el siglo IV, el filósofo tiene la vista dirigida hacia lo divino; él contempla el cielo, los astros, sus movimientos regulares. Es a partir de ellos, como concibe a su imagen el orden de la ciudad aun cuando la historia ha arruinado ya las estructuras tradicionales. El problema, para Clistenes, era el renacimiento de las instituciones atenienses; para Platón, el fundamento de la ciudad. Cuando se pasa del esfuerzo de organización de la ciudad real a la teoría o a la utopía de la ciudad ideal, las relaciones de lo matemático y de lo político se invierten. La ciudad ya no juega el papel de modelo; lo político ya no constituye ese dominio privilegiado en el que el hombre se capta como capaz de regular él mismo, mediante una actividad reflexiva, los problemas que le conciernen al término de debates y de discusiones con sus iguales. Son las matemáticas las que tienen un valor de modelo, porque en la cabeza de este ser excepcional que es el filósofo, reflejan el pensamiento divino. Así los autores pueden escribir, después de un análisis de la ciudad platónica tal como el filósofo en el *Timeo*, el *Critias* y las *Leyes*, ha querido presentarla "encarnada", que a pesar de todos los elementos que Platón ha tomado a los Estados de su tiempo, su ciudad teórica, lejos de representar la verdad de la ciudad clásica es en muchos aspectos lo contrario. Ya no son tanto los hombres como los dioses quienes la dirigen, y el esfuerzo de Platón no intenta inventar las instituciones que permitan a los ciudadanos gobernarse por ellos mismos, sino establecer una ciudad que estará en la medida de lo posible entre las manos de los dioses. En cuanto al espacio y al tiempo cívicos, creados por Clistenes, "llegan a ser muy naturalmente el reflejo de las realidades siderales de manera a hacer participar el microcosmos de la ciudad en el macrocosmos del Universo" (p. 146).

El interés de un libro no se evalúa solamente por los resul-

tados y por las ideas nuevas que aporta: se mide también por el número de problemas que hace surgir, por las reflexiones, e incluso por las objeciones que suscita. Formulada de modo voluntariamente radical, la tesis de los autores sobre el "retorno" que se produciría en el siglo v dentro de la concepción del espaco cívico levanta una serie de cuestiones que ponen en causa ciertos rasgos esenciales de la ciudad y del pensamiento político, en las épocas arcaica y clásica. Ya hemos expresado nuestro acuerdo con las conclusiones de P. Lévêque y P. Vidal-Naquet en relación a las reformas clisténicas, de su alcance intelectual, de la organización espacial que ellas implican. ¿Se debe hablar, refiriéndose al siglo v a. C., de una ruptura, de una inversión de las perspectivas perteneciente al espacio social? ¿No se trata más bien de un simple desplazamiento de acento, en el cuadro de un mismo tipo de pensamiento político?

Notemos primeramente que el ejemplo de Hipodamos, retenido por los autores, no es favorable a la hipótesis de un divorcio que se establecería en el transcurso del siglo v entre el espacio de los astrónomos y el espacio de la ciudad. Si bien es verdad que Hipodamos se presenta como un teórico político envuelto en urbanista, nos es presentado, sobre todo, por los antiguos, como "un sabio en las cosas de la naturaleza" como "meteorólogo".[17] Sobre este plano su personaje se inscribe en la línea de la tradición jónica: prolonga muy directamente a un Tales y a un Anaximandro. Filósofo que busca la explicación de la naturaleza, Hipodamos no se aparta, sin embargo, de la vida cívica; aparece integrado al universo de la ciudad. Su pensamiento no distingue entre espacio físico, espacio político, espacio urbano; por el contrario, les une en un mismo esfuerzo de reflexión.

Queda el problema fundamental: el carácter diferenciado y no homogéneo, del espacio hipodámico. Antes de apreciar el alcance de este rasgo y de investigar en qué medida señala un giro de la perspectiva clisténica, nos es preciso delimitar algunas de sus implicaciones. Si Hipodamos concibe el universo físico y el mundo humano como totalidades cuyos elementos constitutivos, al no ser enteramente homólogos, no se ordenan según relaciones de equivalencias, sino que se ajustan los unos a los otros conforme a criterios de proporción, de suerte que

17. Aristóteles, *Política*, II, 1267 *b* 28; Hesiquio y Focio llamaron a Hipodamos *meteorologos*, especialista de los fenómenos celestes.

producen por su misma divergencia una unidad "de armonía", resulta que desde el siglo v el pensamiento político había elaborado un modelo jerárquico de la ciudad e intentaba justificarlo mediante consideraciones tomadas de la astronomía y las matemáticas. Las primeras tentativas de aplicar las nociones de número, de proporción, de armonía a los esquemas de organización de la *polis* podrían remontarse más allá de Arquitas —incluso si este último les ha dado una forma más precisa— y pertenecer al pitagorismo antiguo. La ausencia de testimonios contemporáneos transforma evidentemente esta conclusión, como todo lo que concierne al primer pitagorismo, en pura hipótesis. Aparece, sin embargo, bastante probable, desde el momento en que se la relaciona con dos hechos bien asegurados. En primer lugar, la existencia de un modelo jerárquico de la ciudad, tanto en un hombre como Solón (que se esfuerza por realizar la *eunomía* atribuyendo a cada uno, en función de su valor, de su *areté*, la parte exacta que le corresponde en el seno de la *polis*), como dentro de las mismas instituciones con el sistema de clases censatarias. En segundo lugar, los antiguos estaban de acuerdo en atribuir a Pitágoras la teoría conforme a la cual todo en el universo está regulado por los números, o incluso es número. Por lo demás, P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, en las páginas que consagran a la acción del grupo pitagórico en Crotona, señalan muy justamente que entre la predicación popular que tiene como objetivo la renovación política y la reflexión geométrica y astronómica, no había, para los miembros de la secta, ninguna diferenciación de naturaleza. Ciertamente, se estará de acuerdo con los autores que no se podría sin anacronismo, atribuir a la política pitagórica la etiqueta de aristocrática o democrática: el problema no se plantea todavía en estos términos. No obstante, en conjunto, los pitagóricos están ligados a una concepción jerárquica o armónica de la ciudad: así como Solón distingue en el cuerpo cívico lo que él llama los nobles y los villanos (en sentido a la vez moral y social de estas palabras), Pitágoras, en las parejas de contrarios, cuyos catálogos nos han sido transmitidos, no coloca en el mismo plano los términos antinómicos, sino que cada vez distingue un valor positivo y un valor negativo, el segundo debe quedar subordinado al primero en la mezcla que forma con él.

¿Había sufrido Hipodamos la influencia del pitagorismo? Sus teorías muestran en todo caso que la corriente de pensamiento a la que se vincula la política pitagórica se prolonga a

través de todo el siglo v a. de C. antes de expresarse en el siglo IV en un Arquitas y en un Platón. Para toda esta tradición, el orden, en la naturaleza y en la sociedad, implica diferenciación y jerarquía. ¿No es preciso concluir de ello, con los autores, que el espacio cívico de Hipodamos y más aún de Platón, está en oposición absoluta con el modelo espacial de Clístenes?

Nos parece, sin embargo, que esta afirmación debería ser matizada. Al comparar Clístenes y Pitágoras, los autores han insistido sobre lo que ellos llaman las ambigüedades de la política pitagórica. El problema consiste en saber si no existe en la concepción misma que los griegos se han forjado de la *politeia* una ambigüedad bastante fundamental, para marcar, en los diversos grados, todo su pensamiento político.[18] Los griegos no han separado netamente, como lo hacemos nosotros, estado y sociedad, plano político y plano social. Para ellos, la oposición se sitúa entre lo privado y lo público, lo que no es del dominio privado se encuentra ligado al dominio público, a lo común, es decir, finalmente a la esfera política (para nosotros por el contrario, la mayor parte de nuestras actividades sociales, que nos ponen en relación con otro, no son ni del dominio puramente privado, ni del dominio propiamente político). Para los antiguos, toda sociedad humana aparece compuesta de partes múltiples, diferenciadas por sus funciones; pero al mismo tiempo, para que esta sociedad forme una *polis*, es necesario que se afirme en un cietro plano como una y homogénea. La *politeia*, al designar a la vez al grupo social tomado en su conjunto (la sociedad) y al Estado en sentido estricto, es difícil hacer de ella una teoría enteramente coherente puesto que, según la perspectiva en la que se la coloque, esta *politeia* se presenta tan pronto como múltiple y heterogénea (diferenciación de las funciones sociales), tan pronto como una y homogénea (aspecto igualitario y común de las prerrogativas políticas que definen como tal, al ciudadano). La confusión de un Aristóteles en la materia es significativa: polemizando contra Platón al que le reprocha querer realizar mediante su régimen comunitario la unidad más completa del Estado, Aristóteles escribe, que a fuerza de unificarse la ciudad, cesaría de ser una ciudad, puesto que la *polis* (como grupo humano) es por su naturaleza pluralidad (πλῆθος), y que no puede nacer a partir

18. Cf. V. EHRENBERG, *The greek state* (1960), p. 89.

de individuos iguales (ἐξ ὁμοίων);[19] lo que no le impide afirmar algunas líneas más adelante que al reposar la *polis* (como Estado) en la igualdad y la reciprocidad, el poder debe ser compartido igualmente entre todos los ciudadanos que lo ejercerán a su vez y que serán considerados fuera de sus cargos, como iguales (ὡς ὁμοίους).[20] Su conclusión no es capaz de hacer desaparecer esta antinomia. Cuando escribe: "la *polis*, que es pluralidad, debe ser forjada, mediante la educación, común y una",[21] se limita a formular el problema que todo el pensamiento político ha intentado resolver y que se atiene a la doble naturaleza de la *politeia*, entendida en sentido estricto: no se confunde enteramente con la vida del grupo; existen actividades que puede llamárselas sociales —porque son indispensables a la vida en grupo y por poner a los hombres en relación los unos con los otros— que le son exteriores; pero no obstante, al definir lo que es común por oposición a lo que es privado, la *politeia* expresa la esencia misma de toda la vida social; quien está fuera de la *politeia* está también, en cierta manera, fuera de la sociedad. Legisladores, hombres de estado, filósofos, aportaron a este problema respuestas diversas, pero las propusieron siempre en los mismos términos, lo que confiere al pensamiento político griego más allá de sus disonancias o de sus contradicciones una orientación común. Que la *politeia* haya sido extendida al conjunto del cuerpo social formado por los hombres libres de una ciudad o limitada a un grupo más restringido, que existan o no entre los miembros de la ciudad distinciones en cuanto a su derecho de ejercer en común el poder, se ha tratado siempre de constituir a los ciudadanos en una colectividad verdaderamente una, a pesar de todas las diferencias que enfrentan unos a otros a los individuos que la componen.

La solución clisténica tiene efectivamente una significación ejemplar; representa uno de los polos extremos del pensamiento político. Las reformas tienen como objetivo organizar un espacio cívico homogéneo en el marco del cual todos los atenienses, sea cual sea su familia, su profesión, su residencia, puedan aparecer como equivalentes los unos a los otros, en tanto que ciudadanos de un mismo estado. La *polis* tiende pues, a tomar la forma de un universo sin nivel ni diferenciación. Es cierto que se puede hacer la observación de que al

19. ARISTÓTELES, *Política*, 1261 *a* 18 y 24.
20. *Ibid.*, 1261 *b* 1-5.
21. *Ibid.*, 1263 *b* 35-37.

no suprimir las clases censatarias, Clistenes conserva un lugar en su sistema a un elemento de jerarquía. La objeción, sin embargo, no nos parece decisiva, porque, para definir el espíritu de la revolución clisténica, es necesario considerar, no lo que ella ha dejado subsistir del pasado, sino lo que caracteriza el conjunto de las innovaciones que ha realizado. Se debe admitir que modelando de nuevo el Estado, Clistenes ha obedecido a un ideal de ciudad igualitario, donde todos los ciudadanos se situarían en un mismo plano y ocuparían en relación a un centro común posiciones simétricas y reversibles. En cambio, es preciso decir que los valores de igualdad e indiferenciación aparecen en él tanto más acentuados cuanto que se propone precisamente remediar un estado de hecho marcado por la separación y la división: se trata, para el hombre de estado ateniense, de unificar una ciudad destrozada por las facciones, las clientelas, las rivalidades locales. El establecimiento de un cuadro político homogéneo es la condición de una fusión en un mismo todo de los elementos diferenciados del cuerpo cívico.

Dentro de un contexto histórico ya modificado, las preocupaciones de Hipodamos no dejan de parecer bastante cercanas. La *isonomía* de tipo clisténico no ha logrado suprimir los antagonismos sociales. Bastantes ciudades en el siglo v, y aún más en el IV, están divididas por luchas internas, donde las consideraciones de intereses —lo que nosotros llamaríamos lo económico— han adquirido una importancia que no tenían en la época de Clistenes. Estas contradicciones no cesarán de agravarse, y Platón podrá denunciar tras la aparente unidad del estado democrático, la lucha de los ricos y los pobres, alineados en dos campos enemigos. En el espíritu de sus partidarios, las teorías de las clases funcionales —que parecen tomar de nuevo la tradición indo-europea relativa a la organización tripartita de la sociedad— no tienen por objeto institucionalizar la diferenciación de las clases sociales sino para mejor asegurar la unidad y la homogeneidad completa del Estado. Por lo demás, la solución de Hipodamos está todavía próxima a la de Clistenes. Hipodamos distingue en el cuerpo social tres clases que persisten cada una encerrada en su propia función: guerrera, artesana, agrícola; divide el territorio en tres sectores: dominio sagrado, reservado a los dioses; público, reservado a los guerreros; privado, atribuido a los agricultores. Pero todas las clases se vuelven a encontrar unidas e iguales en el plano propiamente político: constituyen conjuntamente un único y

mismo *demos* que elige sus magistrados. El sistema hipodámico, si implica una imagen diferenciada de la sociedad humana, no establece una jerarquía en sentido propio dentro de la esfera política. Hipodamos distingue y clasifica los diversos tipos de actividades que aparecen como necesarias a la vida del grupo, pero que, sin embargo, quedan exteriores a lo político comprendido como el ejercicio en común del poder de mando. Lo que es una novedad en él y que constituye la pieza central de su sistema, es la especialización de la función militar, confiada a una clase de guerreros profesionales. Así pues, la función guerrera, contrariamente a las actividades artesanas y agrícolas, es de la competencia, a los ojos de los griegos, del dominio público; concierne a la comunidad en su conjunto; está integrada en lo político. Es en este sentido en el que existe, a pesar de todo, una cierta disparidad en el estatuto de las tres clases sociales. ¿A qué se debe esta situación particular de los guerreros en la *polis*? Se trataba, para Hipodamos, aislando la función militar, próxima por su naturaleza de lo político, de purificarla de todo contacto con la vida económica, con esta esfera de intereses privados que se muestra ahora como un factor de división y de oposición entre los ciudadanos. Los militares no tienen propiedad personal. Son alimentados, como en Esparta, a expensas del Estado, de la tierra común. Puesto que su especialidad, en tanto que clase funcional, es la de encargarse de un sector que pertenece al dominio común o público, no pueden poseer nada como particular; su actividad social no debe revestir ningún carácter privado.

La misma concepción se vuelve a encontrar, en el siglo siguiente, bajo una forma radical y sistemática, en Platón. En la ciudad platónica la diferenciación de clases da lugar a una verdadera segregación fundada en una diferencia de naturaleza entre los miembros de las diversas categorías funcionales que no deben encontrarse mezclados en ningún plano. Tal es, en particular, el sentido del mito de los metales. Cada clase está asimilada a un metal. Para las mejores clases, como para los metales más preciosos, una mezcla no podría traer como resultado sino una aleación inferior, la impureza. A este respecto, Platón aparece como un anti-Clistenes, puesto que el alcmeónida se proponía realizar en el plano político la "mezcla" de todos los atenienses, sin tener en cuenta sus diversas funciones profesionales. Sin embargo, la meta final de Platón permanece siendo la misma que se había propuesto Clistenes: establecer un Estado que sea verdaderamente uno y homogéneo. Pero, para

el filósofo, este ideal implica una condición imperiosa: los que constituyen el Estado no pueden ser políticamente iguales sino si lo son también en el conjunto de su vida social. Para que dirigentes y guardianes puedan cumplir su función y vigilar por el bien general, es preciso que todo entre ellos sea efectivamente igual y común. Eso no es posible salvo si renuncian a toda actividad de orden profesional o económico para consagrarse entera y exclusivamente a su función política. Dicho de otra manera, la realización del modelo clisténico de una *politeia* homogénea, supone una depuración de la esfera política, mediante la expulsión de todos éstos que están comprometidos, de la forma que sea, en la vida profesional. En una ciudad donde la especialización de las funciones y de los oficios ha dividido el grupo contra él mismo, la unidad y la homogeneidad del Estado no pueden ser reestablecidas sino haciendo de la actividad política una especialidad aparte, un oficio opuesto a todos los oficios, en el sentido que depende del público y no, como los otros, del interés privado.

Aun cuando constituye el contrapeso de la constitución clisténica, Platón permanece pues, en cierta medida, fiel al ideal político que lo ha inspirado. Por lo tanto, no es de extrañar que se encuentre en la filosofía de la Academia la tentativa más rigurosa para trazar el cuadro territorial de la ciudad conforme a las exigencias de un espacio social homogéneo. En las *Leyes*, Platón pasa de la legislación ideal, que realiza la comunidad completa de mujeres, de niños y de bienes, a lo que él llama la ciudad segunda o tercera, es decir, a unas constituciones que, teniendo en cuenta los defectos de la naturaleza humana, están más próximas de la realidad. La ciudad de las *Leyes* admitirá, pues, la repartición del suelo y de las casas en lugar de la explotación en común de la tierra: cada ciudadano se beneficiará de un lote determinado. Sin embargo, para que la ciudad sea todavía relativamente una, es necesario que cada lote aparezca menos como una propiedad personal que como el bien de la ciudad entera; es preciso también que el orden de repartición fijado en el principio permanezca por siempre inmutable. Platón se ve, pues, conducido a evocar las condiciones locales más favorables para la realización de su proyecto y a precisar los modos de organización del espacio que su legislación va a proyectar sobre el terreno.[22] Él no oculta que su plan tiene un valor ideal: en la práctica

22. Platón, *Leyes*, 745 *b-e*.

será sin duda imposible reunir todas las condiciones exigidas. Nos la habemos pues —y Platón lo dice expresamente— con un modelo. Este modelo es a la vez geométrico y político. Representa la organización de la ciudad bajo la forma de un esquema espacial. La reproduce dibujada sobre el suelo. ¿En qué es contrario este espacio cívico de Platón?, ¿en qué es semejante al modelo clisténico?

Según Platón, el fundador de la ciudad de las *Leyes*, establece, en primer lugar, en el centro (ἐν μέσῳ) del país, un recinto circular amurallado, llamado acrópolis. A partir de allí organiza el territorio para formarlo en un círculo que se extiende regularmente alrededor de la acrópolis. Toda la tierra está dividida en doce porciones —que corresponden a las doce tribus— de forma que cada parte sea equivalente a las otras desde el punto de vista del rendimiento. Entonces distribuye, siempre siguiendo el mismo principio de equidad, los 5.040 lotes de tierra para los 5.040 hogares que constituyen la *polis*. Pero cada lote, atribuido a un hogar, está dividido en dos partes, una próxima a la ciudad, la otra en las zonas periféricas, hacia las fronteras. Como no es posible disponer todos los medio-lotes en el mismo círculo, el fundador procede de la siguiente manera: quien posee una media parcela que toca inmediatamente la ciudad tendrá como medio-lote complementario un terreno que linda directamente con la frontera; quien tenga, a partir de la ciudad, una media-parcela situada después de la primera, tendrá la media-parcela siguiente de la frontera, y así a continuación, de manera que los medios-lotes más alejados de la ciudad, que se encuentran a mitad de distancia del territorio, estarán contiguos a su medio-lote complementario que pertenece a la zona periférica; de esta forma cada hogar estará ligado a un lote de tierra que, en la media de sus dos componentes, se encontrará exactamente a la misma distancia del centro que todos los otros. Finalmente, la zona propiamente urbana estará dividida a su vez en doce sectores como el resto del territorio. Cada ciudadano tendrá dos casas, una en zona urbana, cerca del centro, otra en el sector rural, en la periferia.

Circular, centrado como el de Clistenes, el espacio político de Platón se distingue del de Clistenes en varios puntos esenciales. Ya no es el ágora la que ocupa la posición central, sino la acrópolis, consagrada a las divinidades tutelares de la ciudad, Zeus y Atenea. También la sede de Hestia, contrariamente al uso de todas las ciudades griegas, se encuentra empla-

zada, no en el ágora, sino en la acrópolis. Este desplazamiento del centro es significativo. La acrópolis se opone al ágora como el dominio de lo sagrado (los *hiera*) al dominio de lo lícito o de lo profano (los *hosia*), como lo divino a lo humano. La ciudad platónica —P. Lévêque y P. Vidal-Naquet han tenido razón al señalarlo— se erige alrededor de un punto fijo que, por su carácter sagrado, liga, en cierta manera, el grupo humano a la divinidad; se organiza según un esquema circular que refleja el orden celeste. Es pues normal que Platón, al recorrer en sentido inverso el camino seguido por Clístenes, llegue de nuevo a un sistema duodecimal cuyo valor religioso aparece en él sin equívocos: cada tribu está asignada, como su lote de tierra, a uno de los doce dioses del Panteón. Poseedores del espacio, los dioses son también señores del tiempo: cada uno de los doce meses es atribuido a un dios. Si las divisiones del tiempo y del espacio se corresponden, se debe a que el espacio y el tiempo se modelan tanto el uno como el otro sobre el orden divino del cosmos.

El plano político que Clístenes había delimitado, Platón lo reintegra pues, dentro de la estructura de conjunto del universo. Pero al mismo tiempo, el espacio de la ciudad, por muy cargado que esté de significaciones religiosas, se expresa, de forma más sistemática todavía que en Clístenes, perfectamente homogéneo e indiferenciado. Mediante ingeniosas disposiciones, el legislador platónico cree dar a todas las porciones del territorio que él ha distinguido una exacta equivalencia, una completa simetría en relación al centro común. Ya no es sólo como ciudadanos que los miembros de la ciudad aparecen iguales y semejantes en el plano político. La disposición del suelo les transforma en idénticos e intercambiables en su interdependencia profunda, su hábitat, su lugar de residencia. El espacio de la ciudad está organizado de tal forma que toda distinción entre urbanos y rurales desaparece. Todo ciudadano es a la vez urbano y rural. En el momento en el que se hace patente la oposición de la ciudad y del campo, en la vida real, la teoría del filósofo traza el plano de una ciudad donde estaría enteramente realizada "la mezcla" que Clístenes deseaba. En este sentido, la *polis* platónica, que es en muchos aspectos, como los autores lo han mostrado, lo contrario de la ciudad clásica, es también la verdad. Es, sin duda, en las *Leyes* donde el modelo de un espacio político geometrizado, que caracteriza a la civilización griega, se encuentra en sus rasgos específicos más firmemente dibujado.

Capítulo IV

EL TRABAJO Y EL PENSAMIENTO TÉCNICO

Prometeo y la función técnica [1]

El último libro de L. Séchan [2] llama la atención sobre un cierto número de problemas que plantean el personaje y el mito de Prometeo. ¿Cuáles son las relaciones de Prometeo con la técnica del fuego, con las artes del fuego, metalurgia y alfarería, con la función técnica en general? ¿Cuál es la significación de su conflicto con Zeus? ¿Existe algún lazo entre sus disputas con el señor de los dioses y su calidad de obrero del fuego?

Prometeo no aparece en la mitología griega (salvo en un texto tardío de Diodoro) como el inventor de la técnica del fuego. Es Hermes quien en el *Himno homérico* nos es presentado como el primero en descubrir los medios de hacer brotar la llama. Y la etimología propuesta por Curtius y A. Kuhn, quienes hacen derivar el nombre de Prometeo del sánscrito védico *pramantha*, el bastón tornero con el cual se originaba el fuego mediante frotamiento, es hoy muy criticada. Su nombre, derivado de la raíz indo-europea *man-*, tiene el sentido que los griegos ya le reconocían de "prudente, previsor", en oposición a su hermano Epimeteo, el torpe, el irreflexivo. Es preciso, sin embargo, señalar que la invención del fuego, sin duda en razón de su muy vieja antigüedad, no ha dejado sino relativamente pocas huellas en los relatos míticos griegos,[3] mientras que técnicas más recientes, como la agricultura, la

1. *Journal de Psychologie* (1952), pp. 419-429.
2. L. Séchan, *Le mythe de Prométhée* (París, 1951).
3. El rey Foroneo aparece como el único héroe en relación con la técnica del fuego (Pausanias, II, 19, 5).

cría de ganado, la tala de árboles, la construcción, el cultivo de los viñedos y de los árboles frutales, el arte de tejer, etc., ocupan un lugar importante en las leyendas de los dioses y de los héroes.

En cambio, el vínculo parece bien establecido, al menos en la época clásica, entre tres divinidades asociadas: Atenea, Hefaistos, Prometeo, y las artes del fuego. Esta agrupación de dioses, tal como está atestiguada en el culto, en el mito y en la representación figurada,[4] tiende a simbolizar en Atenas una función general, que se podría llamar la función técnica, y una categoría social, la de los artesanos. Sin duda porque estas técnicas del fuego están profusamente representadas en el barrio Cerámico donde reinan estas divinidades. Pero quizás haya más. Practicadas desde el principio en el seno de corporaciones cerradas, las artes del fuego se desarrollan fuera del medio doméstico; constituyen los primeros "oficios" especializados.

Pero nada en las características de este Prometeo parece predestinarlo a entrar en oposición con Zeus. Asimismo, L. Séchan parece aceptar la tesis de Wilamowitz, quien suponía en el origen dos Prometeos diferentes: el Promethos jonio-ático, dios de las industrias del fuego, alfarero y metalúrgico, venerado en la fiesta de las Prometheia, y el Prometheus beocio-locrio, el Titán cuya revuelta y castigo se relacionan con el gran tema del conflicto entre generaciones divinas. Doble origen, pues, y fusión de dos temas distintos: el dios de las técnicas del fuego, a partir del momento en que se le asimila al Titán víctima de la cólera de Zeus, se manifiesta como el ladrón del fuego, castigado como tal. De donde se sigue como consecuencia una oposición de aspecto psicológico y moral que se bosqueja ya en Hesíodo: Prometeo es a la vez el "osado hijo de Japet", bienhechor de la humanidad, y el individuo "de pensares engañosos", origen de las desgracias de los hombres.[5]

La cuestión de los orígenes es insoluble. Pero, en el texto más antiguo, en Hesíodo, el mito del robo del fuego se presenta bajo una forma muy unificada y plantea ya un problema referente a la función técnica: el trabajo aparece como la consecuencia del conflicto entre Zeus y Prometeo. El mito tiene ciertamente significaciones diversas. G. Dumézil ha podido re-

4. Cf. Séchan, *op. cit.*, p. 4, con las notas correspondientes y la n. 59 del cap. I.
5. *Ibid.*, pp. 13 y 14.

conocer en él elementos pertenecientes al ciclo indo-europeo del robo de la ambrosía, el alimento de la inmortalidad.[6] Pero se pueden también señalar otras convergencias. En cierta medida el relato explica la creación del hombre. Esta creación nos es presentada como una separación de los hombres y de los dioses que antes vivían confundidos. La atribución de las partes de alimento que da a Prometeo la ocasión de engañar a los dioses en provecho de los hombres señala esta separación que implica para la raza humana un estado nuevo. El robo del fuego expresa, entre otras cosas, la nueva condición humana bajo su doble aspecto, positivo y negativo. El fuego es algo precioso. Sin duda, G. Dumézil ha demostrado que había en Hesíodo un "sentido alimenticio", y que, lejos de ser como en Esquilo "el fuego civilizador", no era todavía sino el "fuego que cuece". Pero es esta cocción la que permite al hombre alimentarse: sin ella está condenado a morir de hambre. Para Hesíodo es total la equivalencia entre el acto por el que Zeus oculta a la raza humana el fuego y aquel otro por el cual le encubre su alimento, su vida, βίος. En los dos casos las consecuencias son análogas. Soterrado el trigo, el hombre deberá trabajar una tierra que en otro tiempo le ofrecía una cosecha natural. Al mismo tiempo es el fuego natural lo que Zeus se reserva, rehusando en lo sucesivo dirigir su rayo sobre la tierra en provecho de los mortales. De ahí la necesidad para Prometeo, que quiere salvar la raza humana, de procurarle un fuego artificial, robado en el hueco de una férula ἐν κοίλῳ νάρθηκι,[7] es decir, en el tallo de un narthex, según una técnica utilizada entonces para el transporte del fuego. La conservación de la vida humana se encuentra pues asegurada mediante un acto que tiene el carácter de un artificio por partida doble: es la sustitución de una técnica del fuego por un fuego natural; es una astucia que coge a Zeus desprevenido.

El robo del fuego debe ser pagado. En adelante toda riqueza tendrá como condición el trabajo: es el fin de la edad de oro cuya representación en la imaginación mítica subraya la oposición entre la fecundidad y el trabajo, ya que todas las riquezas surgen en esta época espontáneamente de la tierra. Lo que es verdad para los productos de la tierra no lo será menos para los hombres: Pandora, la primera mujer, es igualmente la contrapartida del robo prometeico. De ahora en ade-

6. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité* (París, 1924), cap. IV.
7. Hesíodo, *Teogonía*, 567; *Los Trabajos*, 52.

lante los hombres ya no nacerán directamente de la tierra; con la mujer conocerán el nacimiento por engendración, y también consecuentemente el envejecimiento, el sufrimiento y la muerte.

El lazo entre la función de fecundidad y la función de trabajo se expresa todavía de otra manera en el mito de Pandora. Pandora significa "la que da todo";[8] en una antigua representación se la llama Anesidora, "la que hace salir los presentes de las profundidades", es decir, la diosa de la tierra que preside la fecundidad. Pero, al mismo tiempo, aparece en el mito como un producto del arte: es la obra de un demiurgo que la fabrica con tierra, demiurgo que es unas veces Hefaistos, otras Prometeo e incluso Epimeteo. Se la ve, en la pintura de vasos, emerger de la tierra trabajada con mazos de madera: Epimeteo blande el suyo. En Hesíodo, Pandora es la obra de Hefaistos, quien forja también para ella una corona de oro donde están representados con la apariencia de la vida los animales que pueblan la tierra y el mar. Atenea ha tejido el vestido y el velo con que está ataviada; le ha enseñado el arte del tejido.

En este contexto la fecundidad y el trabajo aparecen como dos funciones opuestas y complementarias. La condición humana se caracteriza precisamente por este aspecto doble y ambivalente. Toda ventaja tiene su contrapartida, todo bien su mal. La riqueza implica el trabajo, el nacimiento, la muerte. Prometeo, padre de los hombres, tiene un carácter ambivalente: benéfico y maléfico. Tiene su aspecto torpe en la persona de su hermano y contrario Epimeteo. Pandora también es ambivalente en muchos aspectos. Es un mal, pero un mal amable. Representa la fecundidad, detesta la pobreza y no se acomoda sino a la abundancia; pero, semejante al zángano entre las abejas, es al mismo tiempo el símbolo de la ociosidad, de la dilapidación. Cuando finalmente Hesíodo en el primer verso de *Los Trabajos*,[9] evoca la Lucha, *Eris*, es para decirnos que no es una, como podría creerse, sino dos: la buena y la mala. Se podría decir que en este mundo de la duplicidad sólo existe para Hesíodo una cosa que no engaña, ya que implica la aceptación de nuestra condición de hombre y nuestra sumisión al

8. Se sabe que Hesíodo da otra etimología: presente de todos los dioses, *Los Trabajos*, 81-82. La comparación con Anesidora no deja dudas sobre la verdadera significación del nombre.

9. Hesíodo, *Los Trabajos*, 11 a 17.

orden divino: el trabajo. El trabajo instituye nuevas relaciones entre los hombres y los dioses. Los hombres renuncian a la *hybris*; por su parte los dioses aseguran a los que trabajan la riqueza "en rebaños y en oro". El trabajo adquiere así un valor religioso: "los que trabajan llegan a ser mil veces más queridos de los Inmortales".[10]

Sin duda, en un pequeño campesino beocio del siglo VII, el trabajo debe estar en lo esencial limitado a la agricultura: la idea de una actividad y la de una función técnicas no están todavía bien delimitadas, ni está tampoco dibujado el personaje de Prometeo como padre de todas las artes. Pero la originalidad de Hesíodo es la de haber señalado, a través del conflicto que enfrenta a Zeus con Prometeo, el puesto del trabajo en el seno de un pensamiento religioso elaborado.

El Prometeo de Hesíodo presenta algunos caracteres psicológicos que merecen ser subrayados. Su aspecto de ambivalencia moral lo relaciona con un personaje como Loki, que también aparece a la vez como un dios herrero y como un demonio que roba un alimento de inmortalidad.[11] Al igual que Loki es Prometeo un dios inteligente, pero hasta en su forma de inteligencia se marca su oposición con Zeus. En Hesíodo, Zeus no representa solamente el Poder y la Fuerza (simbolizadas por la presencia a su lado de *Kratos* y *Bía*) sino también, por sus matrimonios con *Metis* y *Temis*, el orden y la justicia. La inteligencia de Prometeo parece hecha por el contrario de cálculo y de astucia, de "pensares engañosos". Su previsión prepara a menudo un engaño. Su astucia, además, provoca catástrofes que se vuelven finalmente contra él, hasta el punto de aparecer a veces como imprudente e irreflexivo.[12] Contradicciones psicológicas que, más bien que por una dualidad de origen, se explican quizá por los sentimientos duales de temor y a la vez de desestima que parecen haber suscitado estas corporaciones de metalúrgicos, a los que su estatuto, sus prác-

10. *Ibid.*, 309. La función de fecundidad aparece en Hesíodo bajo la dependencia del justo ejercicio de la soberanía. Pero se trata entonces de la fecundidad en su forma más colectiva. Cf. *Los Trabajos*, 225 ss. La prosperidad que el trabajo asegura es, por el contrario, un favor divino individual. Encontraremos de nuevo este aspecto de individualización cuando estudiemos a Prometeo repartidor de lotes.

11. Cf. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 94.

12. En este sentido Prometeo, el *Previsor*, y su hermano gemelo Epimeteo, el *Irreflexivo*, se manifiestan como las dos caras de un único personaje.

ticas, sus secretos, situaban también al margen del cuerpo social.

Otro carácter del Prometeo de Hesíodo, se encuentra en el de Esquilo y en el de Platón; Prometeo se presenta como especialmente encargado de repartir los lotes, de distribuir a cada uno su parte. En Hesíodo, como árbitro de la querella entre los hombres y los dioses, tiene por tarea la de fijar la porción de cada uno. En Esquilo, cuando Zeus reparte los diversos privilegios entre los diferentes dioses y fija los rangos dentro de su imperio,[13] es el único en pensar en la raza humana y en oponerse a los proyectos de Zeus. En Platón los dioses le confían la misión de distribuir con su hermano a todos los seres de la creación "las cualidades de forma conveniente".[14] Y en este autor la historia se prosigue de manera lo bastante precisa para esclarecernos acerca del sentido que es preciso sin duda atribuir a esta función de repartidor. Se conoce el mito tal como se supone que Protágoras lo contó a Sócrates. Epimeteo derrocha todas las cualidades disponibles en provecho de las bestias, sin dejar nada a los hombres. Prometeo, para reparar el mal, roba en el taller de Hefaistos y de Atenea el fuego, es decir, el genio creador de las artes. Los hombres tienen pues en su poder todas las técnicas. Pero ellos no conocen el arte político, ni el arte militar, que es una parte del primero, pues sólo Zeus dispone de estos conocimientos, en los cuales las divinidades técnicas no podrían tener parte. Y Prometeo no ha podido aproximarse a la ciudadela del soberano de los dioses, protegida por guardianes. Finalmente, Zeus debe enviar como delegado ante los hombres a Hermes, a fin de llevarles, mediante el sentido del honor y de la justicia, el arte de gobernar las ciudades. Sin embargo, el mensajero pide consignas más precisas sobre la manera de cumplir su misión. ¿Debe actuar como ha hecho Prometeo con las técnicas, dando a cada uno un arte diferente del de los otros? No, en el arte político todos tendrán parte común. Platón, sin duda, no es serio: el mito, en el espíritu de Protágoras, debe servir para justificar aquella práctica de la democracia ateniense, celebrada anteriormente por Pericles pero condenada por Platón, de hacer participar a los hombres de oficio en el gobierno del Estado. "Por eso, concluye Protágoras, tienen razón tus conciudadanos al acoger en los asuntos públicos las opiniones de un herrero o de un zapa-

13. Esquilo, *Prometeo encadenado,* 228 ss.
14. Platón, *Protágoras,* 230 D ss.

tero." [15] Por el contrario se sabe que Platón es de los que han señalado más fuertemente la incompatibilidad de la función técnica y de la función política: la práctica de un oficio descalifica para el ejercicio del poder. Sin embargo, un punto es todavía válido a los ojos de Platón; su ironía se complace en subrayar en el mismo mito de Prometeo la oposición entre el arte político y el arte militar de una parte, y las técnicas utilitarias por otra. Un Zeus soberano, protegido por guardianes (φύλακες), opuesto a divinidades de rango inferior y que patrocinan las artes y el trabajo: se reconoce ahí, expresado en el lenguaje de la religión, el esquema de las tres clases sociales y de sus funciones, esquema que domina toda una corriente de pensamiento político griego. Así pues, para Platón, las virtudes que califican a los miembros de las dos primeras clases para sus funciones de dirigentes y de guardianes fundan un sistema social comunitario; la psicología de las gentes de oficio llama por el contrario a una economía de propiedad privada. Concepción, además, que no es especial de Platón. Ya en Hesíodo hemos creído ver indicarse una orientación análoga en la oposición que se señala entre dos aspectos de la fecundidad: la justicia real garantiza al grupo una prosperidad colectiva, la riqueza que el trabajo asegura a cada uno es, por el contrario, un favor divino individual.[16]

El mito de Prometeo en Platón expresa una concepción muy elaborada de la técnica como función social. No tiene nada de extraño. Se sabe que en esta época, el puesto de las técnicas en todos los dominios era grande. La división del trabajo estaba ya avanzada en Atenas. Y las gentes de oficio habían jugado en la prosperidad de la ciudad y en su vida política un papel que Platón, por otra parte, deploraba. Paralelamente, la reflexión sobre las *tecnai* había llegado a ser cosa corriente, en particular entre los sofistas. Pero, en el mismo Platón, el interés por la tecnología se reconoce en la frecuente llamada que hace, en el curso de los diálogos, a ejemplos tomados de las técnicas. La división del trabajo es analizada de cerca y sus ventajas sirven de argumento para justificar la especialización del poder político.

Es digno de señalar, en cambio, que esta importancia dada a la técnica no haya afectado a su concepción del hombre. O más bien que no le haya afectado, por así decir, sino negati-

15. *Ibid.*, 324 *c.*
16. Cf. *supra*, p. 240, n. 10.

vamente. Ninguno de los aspectos psicológicos de la función le parece presentar contenido humano válido: ni la tensión del trabajo como esfuerzo humano de un tipo particular, ni el artificio técnico como invención inteligente, ni el pensamiento técnico en su papel formador de la razón. Por el contrario, encontramos en él la preocupación por separar y oponer la inteligencia técnica y la inteligencia, el hombre técnico y su ideal de hombre, de la misma manera que separa y opone en la ciudad la función técnica y las otras dos. Esta toma de partido explica la deformación que en el libro cuarto de *La República* Platón hace sufrir a su teoría del tripartismo social y que se manifiesta por una torpeza sensible en su exposición. Platón acaba de enunciar su concepción de las tres clases sociales, de sus tres funciones y de los tres tipos de hombres que las constituyen. Para exponer en qué consiste la justicia en el Estado, examina sucesivamente tres virtudes.[17] La primera, la sabiduría (σοφία o ἐπιστήμη) pertenece a los miembros de la primera clase (gobernantes): es precisamente la que les permite ejercer su función a la cabeza de una ciudad. Sucede lo mismo con la segunda, el valor (ἀνδρεία), con relación a los miembros de la segunda clase (guerreros). Se espera que la tercera sea particular a los miembros de la tercera clase (artesanos y agricultores) y que esté igualmente ligada a su función. Dicha virtud podría ser la misma virtud del trabajo, fuente de prosperidad para el Estado. No sucede así: la tercera virtud, la σωφροσύνη, ya no está especializada; está extendida a través de todas las clases sociales sin pertenecer exclusivamente a alguna de ellas. Esta sorprendente asimetría [18] no se explica sino por su negativa a conceder a aquellos en los que el trabajo constituye la función social una virtud positiva. Se puede decir que para Platón el trabajo permanece extraño a todo valor humano y que en ciertos aspectos se le muestra incluso como la antítesis de lo que en el hombre es esencial.

Esta forma de delimitar y de juzgar lo técnico en el hombre es en Platón solidaria con todo un sistema donde lo filosófico, lo moral y lo político están estrechamente enlazados. La

17. PLATÓN, *La República*, 428 *a* ss.

18. La ἀνδρεία misma acaba por desvirtuar todos sus aspectos específicos en una concepción unitaria de la virtud. Tercer ejemplo quizá de los "retoques homólogos de dos tradiciones paralelas" cuya presencia en el zoroastrismo y en Cicerón ponía de manifiesto G. DUMÉZIL (*Journal de Psychologie* (1950), p. 449). En Platón se exteriorizan de un modo más claro ciertas razones sociales y políticas de la reforma.

distancia de este cuadro con lo que ha sido el hombre real en esta civilización puede ser bastante grande. Entre la realidad psicológica y su expresión literaria o filosófica existe normalmente una diferencia. En el caso de Platón existe el riesgo de encontrarse acrecentada por el juego de las consideraciones sociales y políticas. Para apreciarlo con exactitud no es inútil recordar, entre otros testimonios,[19] el mismo mito de Prometeo en la versión que de él nos da Esquilo.

Esquilo, al igual que Platón, tiene la idea de una función técnica general: su Prometeo no es ni metalúrgico ni alfarero. Ni la alfarería ni la metalurgia figuran en la larga lista de técnicas, de las que se vanagloria haber hecho presente a los hombres. El fuego que ha robado es el maestro de todas las artes διδάσκαλος τέχνης πάσης: él es el padre de todas las técnicas: "En una palabra, dijo, tú sabrás todo. Todas las artes vienen a los mortales, de Prometeo".[20] Por otra parte, no se encuentra huella alguna, en la tragedia, de cualquier reserva frente a lo técnico. Ninguna oposición se señala entre la ciencia pura y las artes de utilidad: en la lista de sus beneficios Prometeo coloca en el mismo plano la ciencia de los números, el arte de amaestrar los caballos y la explotación de las minas. Por el contrario el lugar de la función técnica en el hombre se amplía. La inteligencia y la razón, en lo que tienen de propiamente humano, se manifiestan como técnicas: es el descubrimiento sucesivo de las artes lo que caracteriza las etapas de su progreso. "Al principio (los hombres) veían sin ver, escuchaban sin entender y, semejantes a las formas de los sueños, vivían su larga existencia en el desorden y la confusión. Ignoraban las casas de ladrillos soleados, desconocían el trabajo de la madera, vivían bajo la tierra en el fondo de grutas cerradas al sol, como las ágiles hormigas..."[21] Ya es sugestivo que Prometeo, divinidad técnica y padre de las artes, llegue a ser el símbolo del hombre mismo. Es más importante que Esquilo haya puesto el acento sobre algunos rasgos: la debilidad original del hombre, debilidad a la vez espiritual y material, su

19. Se ha señalado la orientación hacia investigaciones de carácter técnico entre los jonios en toda una corriente de la medicina griega, en un contemporáneo de Platón como Arquitas. Cf. P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2.ª ed. (París, 1949), pp. XX y XXI. La importancia de lo técnico se expresa igualmente en la religión por la sacralización de las técnicas; por los mitos que, al ligar a los dioses o a los héroes el origen de las técnicas, valorizan el hecho de la invención.

20. ESQUILO, *Prometeo encadenado*, 506.

21. *Ibid.*, 447 ss.

difícil esfuerzo para transformarse del niño que era en un ser dotado de pensamiento, capaz de organizar y dominar la vida mediante su trabajo.

En contraste con Prometeo, Zeus. Un Zeus que no se manifiesta sino a través de las catástrofes que desencadena o las amenazas que hace proferir a sus embajadores, o que actúa a través de sus dos acólitos *Kratos y Bía*, símbolos de un poder tan absoluto que se sitúa por encima de la justicia como de la inteligencia. En el *Prometeo encadenado* Zeus representa la antigua divinidad soberana de un tiempo finiquitado; igualmente la tiranía de un poder político que no está regulado por la ley; representa también todo lo que en el mundo es inhumano, todo lo que aplasta al hombre o se opone a su esfuerzo laborioso y a su obra.

Pero el Δεσμώτης no constituía sino una parte del conjunto trágico.[22] En la trilogía —L. Séchan después de otros, lo demuestra muy convincentemente— se asistía a una transformación de Zeus, que se penetraba de razón y de justicia, al tiempo que Prometeo se enmendaba y renunciaba a su excesivo espíritu de "reivindicación". Finalmente las dos divinidades se reconciliaban.

El tema de la disputa y de la reconciliación de Zeus y Prometeo admite, en la tragedia, múltiples significaciones: actúa en todos los planos de la realidad humana. Es una nueva concepción religiosa lo que se afirma y una nueva forma moral. Es todavía, para Esquilo, un acto de fe en la ciudad, en la democracia, ese nuevo equilibrio político entre dos categorías sociales antagonistas. Pero también un nuevo aspecto de lo humano comienza a dibujarse. La tragedia expresa en los rasgos del personaje de Prometeo un lugar más importante de lo técnico en el hombre. Como expresión literaria subraya el aspecto interior de la función técnica y señala su forma psicológica.

A través de tres versiones del mismo mito hemos mostrado algunos aspectos y momentos de la función técnica. En Hesíodo, en un pensamiento religioso, el trabajo aparece como actividad forzada; el acento está puesto sobre el esfuerzo humano, prenda para el individuo de bendiciones divinas, de prosperidad, de fecundidad. En Platón, la idea del arte humano está perfectamente deslindada y el puesto de lo técnico como función social está bien delimitado; pero, en un pensamiento filo-

22. La trilogía comprendía, además de Prometeo encadenado, un Prometeo liberado, Λυόμενος, y un Prometeo Portafuego, Πυρφόρος.

sófico que expresa el rechazo de ciertas transformaciones sociales y humanas, el arte se encuentra despreciado en relación a la naturaleza, al mismo tiempo que los aspectos psicológicos de la función técnica son desconocidos o apartados. En Esquilo se siente una orientación social y moral diferente, y paralelamente la posibilidad de integrar mejor el trabajo a lo humano: ciertas pinceladas en el cuadro del hombre resaltan la importancia concedida a lo técnico.

Sin embargo, en conjunto, la función queda mal dibujada y poco sistematizada. Nada indica, incluso en Esquilo, el interés por las motivaciones del trabajo, sin duda porque son puramente exteriores. La repercusión de la acción técnica y del trabajo sobre el hombre, su papel creador, incluso su aspecto de participación en otro, no están señalados. El límite entre trabajo y saber técnico es impreciso. No se ve aparecer la idea del trabajo como gran función social, como tipo de actividad humana específica. Se distingue mal lo que defina el dominio propio de lo técnico.

Se ha mostrado a menudo el desajuste entre el nivel técnico y la apreciación del trabajo en la Grecia antigua: a pesar del puesto ocupado ya por las técnicas en la vida de los hombres y a despecho de las importantes transformaciones mentales que parecen haberles aportado, la actividad técnica y el trabajo no tienen sino muy difícilmente acceso al valor moral. Es preciso añadir que actividad técnica y trabajo tampoco están delimitadas como funciones psicológicas; que no tienen esa densa forma de conducta humana organizada bajo la cual las conocemos hoy.

Trabajo y naturaleza en la Grecia antigua [1]

El análisis del trabajo en la Grecia antigua ha sido abordado generalmente desde dos puntos de vista, por otra parte solidarios: el menosprecio del trabajo, las limitaciones del pensamiento técnico.[2] El objeto de nuestro estudio es diferente. Con-

1. *Journal de Psychologie* (1955), pp. 1-29.

2. *Cf.* P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, 2.ª ed. (París, 1947), pp. 1-22; A. Aymard, "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque", *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation* (1943), pp. 124-126; "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 29-45; A. Koyré, "Les philosophes et la machine", *Critique* (1948), pp. 324-333 y 610-629; "Du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision", *ibid.* (1948),

siderando el trabajo como un vasto tipo de conducta,[3] hoy fuertemente organizado y unificado, nos hemos preguntado bajo qué forma aparece en el mundo antiguo, qué puesto ocupa en el hombre y en la sociedad; cómo se encuentra definido en relación a las otras actividades humanas; qué operaciones son sentidas más o menos como pertenecientes al trabajo, qué aspectos, qué contenidos psicológicos.

Una primera observación de vocabulario. El griego no conoce un término que corresponda al de "trabajo". Una palabra como πόνος se aplica a todas las actividades que exigen un esfuerzo penoso, no solamente a las tareas que producen valores socialmente útiles. En el mito de Hércules el héroe debe escoger entre una vida de placer y de molicie, y una vida destinada al πόνος. Hércules no es un trabajador. El verbo ἐργάζεσθαι parece reducir su empleo a dos sectores de la vida económica: en un extremo la actividad agrícola, los trabajos del campo, τὰ ἔργα, y en el otro la actividad financiera: ἐργασία χρημάτων, el interés del capital. Pero también se aplica, con un matiz definido, a la actividad concebida en su forma más general: el ἔργον es para cada cosa o para cada ser el producto de su propia virtud, de su ἀρετή. Las palabras de la raíz indo-europea *tek-* nos conducen en otra dirección: se trata esta vez de una producción como la del artesano, de una operación del orden del ποιεῖν, de la fabricación técnica que se opone al πράττειν, actividad natural cuyo fin no es el de producir un objeto exterior, extraño al acto productivo, sino el de desarrollar una actividad por sí misma, sin otra finalidad que su ejercicio y su cumplimiento.[4] También la palabra ἔργον, a pesar de los dos empleos que hemos mencionado, puede servir para señalar el contraste entre el "cumplimiento" de la πρᾶξις y el producto del trabajo *poyético* del artesano. Un texto sugestivo a este respecto se encuentra en el *Cármides* de Platón.[5] Critias expone,

---

pp. 806-823 (incluido en *Études d'histoire de la pensée philosophique* (París, 1961), pp. 279-329).

3. Cf. I. Meyerson, "Le travail: une conduite", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 7-16.

4. Cf. Aristóteles, *Política*, VII, 1325 *b* 15 ss.: la acción —βίος πρακτικός— no implica un objeto exterior; cf. *Ética a Nicómaco*, Z 4, 1140 *a*: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος (la producción tiene, en efecto, un fin diferente a ella misma, la acción no lo tiene; porque el fin es la misma acción realizada). Y *Metafísica*, Z 6, 1048 *b* 18 ss.; 8, 1050 *a* 23 ss.

5. 163 *bd*.

sin duda según el sofista Pródico,[6] la diferencia entre obrar y fabricar: πράττειν y ποιεῖν. Así pues, el tipo de acción que designa el término ἐργάζεσθαι está relacionado con el dominio del πράττειν; se opone al ποιεῖν de la misma manera que el ἔργον contrasta con el ποίημα. El hecho de que los artesanos sean llamados demiurgos, δημιουργοί, no va contra estas aclaraciones, puesto que el término, en Homero y Hesíodo, no califica en principio al artesano en cuanto tal como "obrero" o "productor": define todas las actividades que se ejercen fuera del cuadro de la οἶκος, en favor de un público, δῆμος: a los artesanos —carpinteros y herreros— a los *aedos*, y no en menor grado a los adivinos o a los heraldos, quienes no "producen" nada.[7]

Estos hechos de vocabulario nos hacen sospechar, entre las actividades que componen ante nuestros ojos el conjunto unificado de las conductas de trabajo, diferencias de plano, aspectos múltiples, e incluso oposiciones. Por supuesto, la ausencia de un término a la vez específico y general no basta para demostrar la ausencia de una verdadera noción de trabajo. Ella subraya, sin embargo, la existencia de un problema que justifica la investigación psicológica que vamos a emprender.

Sobre el contenido psicológico de la actividad agrícola tenemos como testimonio *Los trabajos y los días* de Hesíodo, poema del siglo VII, en el que se ha podido ver el primer himno al trabajo. Hablamos de trabajo agrícola. La fórmula es ya demasiado extensa. Recogiendo una distinción de Jenofonte entre "tierra de semillas" y "tierra de plantaciones", H. Jeanmaire[8] ha puesto de manifiesto la oposición en Grecia entre el cultivo arborícola y el cultivo de cereales, trigo y cebada, combinado con un poco de cría de ganado y la explotación de algún soto de árboles. Así es ciertamente la agricultura de Hesíodo. La oposición no es válida sólo en el plano de la técnica y de la economía. Dentro de estos dos géneros de actividad agrícola se dejan percibir dos formas muy diversas de experimentar las relaciones del hombre con la tierra. La arboricultura prolonga la economía de recolección: sus productos aparecen como dones de la naturaleza, bendiciones a las que se relaciona con divinidades dispensadoras de riqueza —los griegos dicen πολυγηθεῖς—, que conceden abundancia de alegría:

6. Cf. DUPRÉEL, *Les Sophistes* (Neuchâtel, 1948), p. 133.

7. Quizás incluso, según A. AYMARD, los mendigos; cf. "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *loc. cit.*, p. 39.

8. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (París, 1951), pp. 30-33.

las Horas, las Caritas, las Oinotropes. Su función es la de hacer crecer las ramas y que se abran los frutos según un ritmo de estaciones en el que el hombre participa menos por su labor que por el retorno periódico de fiestas y festines que llevan a cabo la comunión con los dioses. Pero, como señala una vez más H. Jeanmaire, el poema de Hesíodo no menciona más que una vez las Caritas y las Horas. Y esto sin indulgencia. Ellas han adornado con sus gracias a Pandora, la trampa tendida a los hombres por los dioses a fin de vengar el robo del fuego. La historia de Prometeo no interviene aquí como un elemento exterior a este canto del trabajo agrícola: no solamente justifica la necesidad de regar de sudor la tierra para hacerle dar fruto, sino que rechaza al pasado mítico de la edad áurea esta imagen de una generosidad espontánea de la tierra, encarnada por las divinidades de la vegetación. Los dones de la tierra deben ser ganados. Y Pandora[9] —todos los dones de la tierra— adquiere para los hombres la figura de un mal disimulado bajo peligrosas seducciones: ella es la mujer que Hesíodo compara al zángano entre las abejas y que simboliza la ociosidad, la dilapidación de los bienes duramente adquiridos.[10]

La tierra de Hesíodo es tierra de labor. La misma palabra ἔργα designa en griego el campo y el trabajo. Deméter es la divinidad de esta tierra cultivada, en oposición a la tierra salvaje o simplemente fecunda. En la representación de este poder divino existe siempre un plano que se refiere a la actividad y al esfuerzo humanos.[11] Se habla de los trabajos de Deméter. Y en la fórmula consagrada Δημήτερος ἀκτή, el trigo de Deméter evoca unas veces la espiga cuyos granos se limpian sacudiéndolos en un harnero y se aventan en la era sagrada de la diosa,[12] y otras la molienda triturada bajo la piedra de molino.[13]

9. En la representación figurada, Pandora y su duplicado Anesidora "que hace brotar los dones" aparecen como divinidades de la tierra y de la fecundidad.

10. El paralelismo entre *Teogonía*, 595, y *Los Trabajos*, 305, es significativo; cf. igualmente *Los Trabajos*, 704: la mujer es δειπνολόχης, siempre a la caza del festín, y también del placer. Ella consume las riquezas de su marido y su vigor sexual.

11. Acerca de estas diferencias de planos en la representación de las divinidades que presiden la agricultura, cf. J. Bayet, *Revue de l'Histoire des Religions* (1950), I, pp. 172-206.

12. Hesíodo, *Los Trabajos*, 597 y 805; Homero, *Ilíada*, V, 500; Teócrito, *Idilios*, VII, 30 y 155.

13. Homero, *Ilíada*, XIII, 322, y *Odisea*, II, 355.

Al contrario de las divinidades de la vegetación Deméter tiene por función, antes que distribuir sus dones, garantizar, en sus relaciones con los hombres, un orden regular. Por su parte el labrador de Hesíodo, cuando participa con su esfuerzo en el crecimiento del trigo, no tiene el sentimiento de aplicar al suelo una técnica de cultivo, ni tampoco el de ejercer un oficio. Se somete con confianza a la dura ley que gobierna su relación con los dioses. El trabajo es para él una forma de vida moral que se afirma en oposición con el ideal del guerrero; una forma también de experiencia religiosa, preocupada por la justicia y austera, que, en lugar de exaltarse en la magnificencia de las fiestas, impregna toda su vida con el estricto cumplimiento de los quehaceres cotidianos. En esta ley de los campos, πεδίων νόμος, que nos exponen los *Trabajos* no puede separarse lo que pertenece a la teología, a la ética y al tratado de agricultura; estos planos están confundidos en un mismo espíritu de ritualismo minucioso. Cada cosa debe ser cumplida en su tiempo y en la forma que conviene: así las simientes cuando la grulla grazna: entonces, con la mano sobre la esteva del arado, el labrador dirige una oración a Zeus Ctónico y a Deméter para que el trigo llegue a estar cargado de espigas en la recolección; pero este día no debe coincidir con el trece del principio de mes, día hecho para plantar, al igual que el octavo está hecho para castrar a los cerdos y los toros y el séptimo de la mitad del mes para aventar en la era el trigo sagrado de la diosa.[14] Quien, sabiendo eso, no hubiera ahorrado su esfuerzo y se hubiera agotado "sin ofender a los Inmortales, consultando los consejos celestes y evitando toda falta",[15] puede tener confianza en la justicia divina. Su granero se llenará de trigo.

Así es en Hesíodo el aspecto psicológico del trabajo de la tierra. No constituye un tipo particular de comportamiento que tienda a producir, mediante medios técnicos, valores útiles al grupo; se trata más bien de una forma nueva de experiencia y de conducta religiosas: en el cultivo de los cereales el hombre entra en contacto con los poderes divinos a través de su esfuerzo y de su sacrificio estrictamente regulados. Trabajando los hombres llegan a ser mil veces más queridos de los Inmortales.[16]

14. *Los Trabajos*, 780 ss.
15. *Ibid.*, 826-828.
16. *Ibid.*, 309.

La vida campesina que describe Hesíodo supone un régimen de pequeña propiedad que el campesino, replegado sobre su tierra, explota directamente. La única alusión del poeta a la vida urbana es para poner en guardia contra la tentación que representa, en los días de invierno, el taller del herrero, donde se puede estar de cháchara al calor.[17] Se trata de un estado de la Grecia arcaica anterior al régimen de la ciudad. Sin embargo, incluso en la época clásica, la economía griega se mantiene esencialmente agrícola. Y, excepción hecha de las ciudades dóricas de tipo guerrero, la pequeña propiedad campesina es la regla. Se sabe que a la caída de los Treinta no se encontrará en Atenas sino 5.000 ciudadanos sobre 20.000 excluidos de la propiedad de un fondo rural. En algunas regiones de Grecia, quizás incluso en el Ática, el οἶκος, propiedad familiar, permanece inalienable hasta el fin del siglo v.[18] La tierra, con las representaciones religiosas que a ella se ligan y el lazo particular que la une a su poseedor,[19] constituye un tipo de bien completamente diferente al dinero: no se movilizará sino difícilmente para entrar en el ciclo de la economía monetaria. No deberemos pues asombrarnos al ver prolongarse con respecto al trabajo agrícola actitudes psicológicas muy próximas a las de Hesíodo.[20]

Incluso en un Jenofonte, preocupado en la *Económica* por los medios de acrecentar un patrimonio revendiendo muy caras tierras compradas a un precio bajo y mejoradas, la agricultura, tomada en su conjunto, no aparece como una actividad de tipo profesional. Hesíodo decía: delante del mérito —ἀρετή— los dioses han puesto el sudor. Para Jenofonte la agricultura es

17. *Ibid.*, 493.

18. Cf. A. J. V. Fine, "Horoi. Studies in mortgage, real security and landtenure in ancient Greece", *Hesperia*, Supl. IX (1951); L. Gernet, "Horoi", *Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli* (1955), pp. 345-353.

19. Sobre los aspectos religiosos de la propiedad de los bienes raíces, cf. en Aristóteles, *Constitución de Atenas*, XI, 4, los versos por los que Solón celebra la emancipación de la "venerable madre de los olímpicos, la Tierra negra [...], en otro tiempo esclava, ahora libre".

20. A través de la comedia, entrevemos lo que ha podido ser la vida del campesino del Ática, que trabajaba su tierra con la ayuda de algunos esclavos. Bloqueado en Atenas por la guerra, Diceópolis, del demos rural de Acarnes, tiene horror a la ciudad. Él llora su aldea "que ignora la palabra 'compra' y que le procura todo de sí misma": Aristófanes, *Los Acarnios*, 35 ss. — Cf. también en *Ploutos* el elogio que hace la Pobreza de la vida campesina, hecha de trabajo y de frugalidad. — El campesino del Γεωργός de Menandro, enteramente de su tierra, es al mismo tiempo el hermano del agricultor de Hesíodo.

también, en primer lugar, lo que permite ejercitarse en un cierto tipo de ἀρετή. No basta tener capacidades y dotes; es preciso ponerlas en práctica: ἐργάζεσθαι. Sólo existe la virtud práctica.[21] Así se define, en contraste con una vida de molicie, de pereza, de despreocupación, una forma de virtud activa hecha de energía, de iniciativa, de ocupación: ἐπιμέλεια. Pero, para comprender en qué plano psicológico se sitúa este "afán de trabajo",[22] es preciso aclarar que se manifiesta en oposición con la actividad artesanal, que, constriñendo a los obreros a una vida casera, sentados a la sombra del taller o cerca del fuego toda la jornada, debilita los cuerpos y vuelve las almas más débiles.[23] En antítesis con el trabajo del artesano la agricultura viene ahora a asociarse con la actividad guerrera para definir el dominio de las ocupaciones viriles, de los trabajos, ἔργα, donde no se teme la fatiga ni el esfuerzo, el πόνος:[24] "Yo no voy nunca a comer, dice Ciro a Lisandro, sin haber sudado esforzándome en algún trabajo guerrero o campestre".[25] En cambio, cuando se divida, en caso de guerra, a cultivadores y a artesanos en dos grupos, para preguntarles lo que quieren hacer, quienes cultivan la tierra decidirán defenderla con las armas, "los artesanos no batirse, sino, como su educación los ha acostumbrado, continuar tranquilos sin esfuerzo, ni peligro: μήτε πονοῦντας μήτε κινδυνεύοντας".[26]

La agricultura, al igual que la guerra, no aparece como un oficio. ¿Tenemos derecho a aplicarle el termino de τέχνη? Quien dice τέχνη dice saber especializado, aprendizaje, procedimientos secretos de éxito. Nada semejante en el trabajo agrícola: los únicos conocimientos que reclama son los que cada uno puede adquirir por sí mismo observando y reflexionando.[27] No exige

21. Jenofonte, *Económica*, I, 16. En el mismo sentido, Aristóteles, *Política*, VII, 1325 *a* 32.
22. *Econ.*, I, 21.
23. IV, 2.
24. Las gentes de los campos que practican la agricultura "reciben una educación fuerte y viril"; tienen "el alma y el cuerpo bien templados", V, 13. Acerca de la vida agrícola como endurecimiento para la vida guerrera, V, 4 ss.
25. IV, 24.
26. VI, 7. La misma oposición en el Pseudo-Aristóteles, *Económicas*, I, 1343 *a* 25 ss. La agricultura conduce al coraje, ἀνδρεία. Contrariamente a los oficios de artesano que transforman los cuerpos en ineptos para el servicio ἀχρεῖα, ella hace a los hombres capaces de soportar la vida al aire libre y la dura labor: θυραυλεῖν καὶ πονεῖν.
27. Ha resultado extraña esta aplicación de los procedimientos de la mayéutica socrática al conocimiento de la agricultura: cf. Caster,

ningún aprendizaje especial.[28] Mientras que "los que practican las otras artes ocultan más o menos cada uno los secretos esenciales de su arte",[29] la tierra "no usa seducciones, sino que con simplicidad muestra sin disfraces y sin mentiras de lo que es capaz y de lo que no es capaz"; nos entrega generosamente todos sus secretos.[30] La exposición que hace Jenofonte de las siembras, de la escarda, de la cosecha, de la trilla, del ahecho de los granos, del cultivo de los árboles frutales, tiene como objetivo hacernos patente en estas operaciones, no artificios humanos, sino "la naturaleza". La viticultura, por ejemplo, ¿de dónde nos viene, sino de la viña? Es la misma vid la que trepando sobre los árboles nos enseña a darle un apoyo; desplegando sus pámpanos cuando sus granos son todavía jóvenes nos enseña a poner a la sombra las partes expuestas; y cuando pierde sus hojas, a arrancarlas para hacer madurar su fruto al sol ya suave.[31] ¿A qué se debe entonces que no todos los hombres logren éxito en la agricultura? No es una cuestión de "conocimiento o de ignorancia",[32] de "descubrimiento de algún procedimiento ingenioso de trabajar la tierra", sino, como en los asuntos de la guerra, una cuestión de esfuerzo, de vigilancia, ἐπιμέλεια.[33] Al excluir toda especie de tecnicidad, el trabajo agrícola vale lo que vale el hombre: "la tierra permite discernir los que valen y los que no valen nada. Los perezosos, en efecto, no pueden, como ocurre en las otras artes, aducir que no conocen nada del asunto".[34]

Contrariamente a la τέχνη de los artesanos, cuyo poder es soberano en los estrechos límites en que se ejerce, la agricultura y la guerra tienen todavía en común que en ellas el hombre siente su dependencia de las fuerzas divinas cuyo concurso es necesario para el éxito de su acción. El poder de los dioses es "tan absoluto en los trabajos del campo como en los de la guerra".[35] No se concibe empresa militar sin consultar en pri-

---

Mélanges Desrousseaux (París, 1937), p. 49, n. 2. Pero la intención de Jenofonte es la de hacer sensible el aspecto espontáneo, natural, de la agricultura, por oposición a las técnicas aprendidas (XIX, 15, 16, 17). Es la divinidad quien nos enseña las reglas de la agricultura (XVII, 3).

28. XV, 10; XVIII, 10; XV, 4; VI, 9.
29. XV, 11.
30. XIX, 17.
31. XIX, 18.
32. XX, 2.
33. XX, 4.
34. XX, 14.
35. V, 19.

mer lugar a los dioses mediante los sacrificios y los oráculos: no se podría tampoco comenzar trabajos agrícolas sin atraérselos. "Las personas sensatas rinden culto, θεραπεύουσι, a los dioses para que velen por los frutos y los granos."[36] Este culto no viene a añadirse al trabajo agrícola desde el exterior: El cultivo de la tierra no es otra cosa que un culto que instituye el más justo de los tratos con los dioses. "La tierra, al ser una divinidad, enseña la justicia a los que son capaces de aprenderla. Es a quienes mejor la cultivan (o a quienes le dan culto, θεραπεύουσι), a quienes concede en cambio los mejores frutos."[37]

¿Cuál es el alcance de esta oposición, tan fuertemente marcada por Jenofonte, entre trabajo agrícola y oficios de artesanos? Ambos se refieren a dos planos de experiencia que se excluyen en gran medida. La actividad del artesano pertenece a un dominio en el que ya se ejerce en Grecia un pensamiento positivo. La agricultura persiste, por el contrario, integrada en un sistema de representación religiosa.[38] El aspecto técnico e instrumental del trabajo no puede aparecer en ella: La distancia, temporal y técnica, es demasiado grande entre el esfuerzo humano y su resultado. Lo esencial se produce en lo que Dupréel[39] llama "la colaboración del intervalo", que pone en juego conductas religiosas. El trabajo de la tierra no toma, pues, la forma de una puesta en práctica de procedimientos eficaces, de reglas para el éxito. No es una acción sobre la naturaleza, a fin de transformarla o adaptarla a fines humanos. Esta transformación, aunque fuera posible, constituiría una impiedad.[40] Es una participación en un orden superior al hombre,

36. V, 20.

37. V, 12; cf. igualmente XX, 14: la tierra trata bien a quien la trata bien. Y *Ciropedia*, VIII, 3, 38: la tierra respeta sobre todo la justicia; devuelve en mucho la simiente que ha recibido. La misma idea, bajo forma irónica, en Menandro, fr. 92 A, 35 y 96, Edmonds: "Nadie cultiva una tierra más piadosa ἀγρὸν εὐσεβέστερον. Si en ella siembro cebada, en su justicia me devuelve todo lo que he sembrado". — En *Económicas*, el Pseudo-Aristóteles señala que de todas las ocupaciones, la agricultura ocupa el primer lugar en el orden de la "justicia" (I, 1343 *a* 30).

38. Las fiestas y el calendario religioso de Grecia atestiguan esta integración de la agricultura en la religión.

39. E. Dupréel, *Sociologie générale* (París, 1948), pp. 207 ss.

40. Si el "cultivo" de la tierra es experimentado normalmente como una participación activa en el orden natural y divino, ciertas operaciones humanas pueden aparecer en contradicción con este orden. Se conoce la cólera de Deméter contra Erisicton que había usado el hacha contra su bosque. Sin duda se trataba de un bosque sagrado. Pero la historia se debe quizá relacionar con la de Licurgo, en una de sus significaciones:

natural y divino a la vez. Es en este contexto religioso donde el aspecto de esfuerzo en el trabajo agrícola alcanza una significación particular: el enfrentamiento a la tarea impuesta, la ocupación dura y continuada, adquieren valor y prestigio en la medida en que establecen una relación con la divinidad, una especie de lazo recíproco. El trabajo puede entonces aparecer, en contrapartida de las exigencias y la justicia divinas, como mérito en su sentido más general: ἀρετή. Tenemos aquí un tema que viene a equilibrar, en la reflexión moral de Grecia, la afirmación de la superioridad del pensamiento puro sobre la acción.[41]

El alcance económico del trabajo no se manifiesta claramente en este tipo de agricultura, al igual que sus aspectos instrumentales y técnicos. Debiendo bastar el οἶκος para todas las necesidades familiares, la autarquía permanece como el ideal de la vida campesina.[42] Los frutos de la tierra destinados a ser consumidos en el lugar (sur place) se oponen a los valores económicos de "circulación". Aquí el trabajo fundamenta todavía un intercambio personal con la naturaleza y los dioses más bien que un comercio entre los hombres.[43]

Sin embargo, la misma insistencia de Jenofonte en subrayar estas diferencias hace suponer que eran rechazadas en otros medios. Para un pensamiento político racional la agricultura viene a situarse, en la división del trabajo, en el mismo plano que los otros oficios. Despojado de su privilegio religioso, el trabajo de la tierra pierde, al mismo tiempo, su dignidad particular: el esfuerzo humano ya no está experimentado como ἀρετή. Se ordena en la categoría de las ocupaciones serviles que no reclaman sino un gasto de energía física.[44] Esta doble orienta-

---

Licurgo mata a Drías, su hijo, o, en otras versiones, se corta el pie, creyendo cortar una viña; y con la de Filacos, que hace a su hijo impotente al talar un árbol, o según otros, al matar unas bestias.

41. Desde Hesíodo hasta Heródoto (VII, 102), Jenofonte y Prodico, se sigue este tema de la Virtud que escoge el camino del esfuerzo penoso, del πόνος; cf. Ch. Picard, "Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, XLII (1953), pp. 10-41.

42. Sobre este ideal de autarquía, cf. Aymard, *op. cit.*

43. Los hombres extraen, en la agricultura, su alimento ἀπὸ τῆς γῆς, al igual que todos los seres por naturaleza lo sacan de su madre. Pero la agricultura no extrae nada de los hombres ἀπ' ἀνθρώπων, como lo hacen el comercio y el trabajo asalariado: Pseudo-Aristóteles, *Económicas*, 1343 *b*.

44. Es preciso señalar el desarrollo de la esclavitud en los campos a partir de la época helenística y la concentración de la propiedad de bienes raíces. En un texto muy sugestivo, Plinio contrapone el tiempo en que, trabajada por los generales y los grandes personajes de Roma.

ción con respecto a las actividades agrícolas se marca, quizás, en la representación que el griego se hace de la comunidad política: agricultores y campesinos tan pronto forman dos clases distintas, cuando no opuestas, como una sola clase opuesta a los guerreros y a los magistrados. La duda, en la escuela de Aristóteles, desemboca en una contradicción. La agricultura es presentada como el tipo de actividad "conforme a la naturaleza" en la cual el hombre puede ejercer su virtud activa según la justicia; otras veces se hace de ella una actividad enteramente contraria a la naturaleza del hombre libre, una ocupación "servil" del mismo rango que los oficios de artesano.[45]

Hay en la leyenda griega un personaje muy curioso. Lo percibimos a través de algunas líneas de un poema homérico y de una breve alusión de Platón: Margites, el hombre que, conociendo todos los oficios, no practica ninguno correctamente. Sería interesante conocerlo más profundamente. Se entrevé la idea de que la habilidad, en ciertos dominios de la acción, exige una estricta especialización.[46] Por su parte G. Dumézil ha delimitado los temas legendarios relacionados con esta actividad fabricadora.[47] Se ve en ellos que los artesanos intervienen, de manera decisiva, en la ordenación del mundo. Produciendo obras de su oficio, reparten entre los dioses los dominios y privilegios

---

la tierra se regocijaba bajo las rejas coronadas, los arados triunfales, y el tiempo en que, entregada a manos de esclavos, a pies encadenados, todavía consiente en dar frutos (*Hist. nat.*, XVIII, 4). Para la imaginación mítica, las imágenes del carro de guerra, de la yunta triunfal y del arado pueden comprenderse fácilmente.

45. Se comparará, por ejemplo, *Económicas*, 1343 *a* 25 ss., y *Política*, 1330 *a* 25 ss. Es necesario subrayar que esta fluctuación en las obras de Aristóteles o atribuidas a Aristóteles, se explica por la existencia, en el mundo griego, de dos formas muy diferentes de propiedad y de explotación agrícolas, con estatutos sociales opuestos para los agricultores: régimen de pequeña propiedad directamente explotada por campesinos ciudadanos libres, como en Atenas; sistema de "terratenientes" excluidos de la ciudadanía en las ciudades dóricas de organización guerrera.

46. L. Gernet, que ha llamado nuestra atención sobre el personaje de Margites y acerca de su importancia para una cierta representación de la actividad técnica, sugiere una comparación con el dios celta Lug. Se encontrará una concepción exactamente inversa en dos textos del *Éxodo* citados por P.-M. Schuhl, "Labeur et contemplation", *Efforts et réalisations* (diciembre 1952). El Eterno ha inspirado a Betsabel con un arte "universal"; podrá ejecutar toda clase de obras de artista (*Éxodo*, XXXI, 1; 11 y XXXV, 30 ss.). La habilidad técnica abarca aquí el conjunto de los oficios de artesanos.

47. G. Dumézil, *Tarpeia* (París, 1947), pp. 208-246.

que corresponden a cada uno en sus funciones particulares. Tal es el papel de los Cíclopes en Grecia.[48] Estos personajes recuerdan corporaciones del tipo de los Telquinos y de los Dáctilos,[49] metalúrgicos de una actividad más mágica que técnica, a veces incluso guerrera. Pero estas figuras legendarias pertenecen, precisamente, a un pasado acabado. Son seres al margen, errantes, que recorren los montes y los bosques.[50] Los artesanos son personas ordenadas, ciudadanos sedentarios.[51] Su actividad no se concibe sino en el marco de la ciudad. Es en función del hecho urbano de la división del trabajo como se define, en una doble dirección, una noción positiva de la τέχνη: actividad especializada que contribuye con otras al equilibrio del cuerpo social; conjunto de reglas que permiten triunfar en los diversos dominios de la acción. El personaje Margites es, a este respecto, significativo. No se le pide que ponga en orden el mundo, sino que se atenga a un oficio si quiere hacerlo correctamente. Al igual que se tenía conciencia, en las actitudes psicológicas implicadas en la agricultura, de una continuidad desde los tiempos arcaicos, de igual modo, por el trabajo de los artesanos, se marca la ruptura de la ciudad con un pasado legendario.

Una observación de historia social permite precisar estas observaciones: no se encuentra en la época clásica ninguna forma de organización religiosa de la profesión. Entre el artesano y la ciudad no existe intermediario: ni corporación, ni hermandad. El hecho contribuye a colocar la "profesión" en una luz completamente racional: es considerada desde su función económica y política.

La ciudad no es para el griego una entidad abstracta. Él no dice "Atenas", dice οἱ Ἀθηναῖοι.[52] La ciudad son los ciudadanos unidos por lazos personales de amistad y que ejercen sus activi-

48. HESÍODO, *Teogonía,* 639 ss.; APOLODORO, *Biblioteca,* I, 7; cf. DUMÉZIL, *op. cit.,* p. 222.

49. Según CALÍMACO, *Himno a Delos,* IV, 31, fueron los Telquinos quienes construyeron el tridente de Poseidón. Telquinos y Dáctilos son los primeros obreros de los metales.

50. Sobre este aspecto de nomadismo, cf. PLUTARCO, *Vida de Numa,* XV. En cuanto a la oribasia en sus relaciones con la metalurgia, cf. JEANMAIRE, *op. cit.,* p. 182.

51. Hablamos de la época clásica. Se sabe que en Homero, los demiurgos no han perdido su carácter "itinerante".

52. F. SCHACHERMEYR señala la oposición a este respecto de la polis griega, formada por lazos personales, y las ciudades del Oriente de base territorial. Para expresar la idea de "los babilonios" se está obligado a decir: las gentes del territorio de la ciudad de Babilonia ("La formation de la cité grecque", *Diogène,* IV, 1953, p. 33).

dades a través de esta κοινωνία. ¿Cuál es, en este conjunto, el puesto del oficio? Sin duda debía haber a este respecto bastantes y notables divergencias en la apreciación de las diversas categorías sociales. Pero éstas parecen haberse referido más bien al valor moral concedido a las ocupaciones del artesano y a su compatibilidad con las funciones políticas. Acerca del lugar del oficio en el sistema de las actividades humanas en el interior de la πόλις es posible hacer constataciones de carácter bastante general.

En cierto modo lo que nosotros llamamos la división del trabajo se manifiesta como el fundamento de la *politeia*. Si los hombres se unen, es que tienen necesidad los unos de los otros, en virtud de una recíproca complementariedad. La ciudad se constituye en oposición consciente al ideal de una autarquía individual o familiar.[53] Encontramos en Protágoras una exposición muy coherente de esta teoría. Las especies animales, cuenta el sofista,[54] han sido dotadas por Epimeteo de δυνάμεις diferentes —poseyendo unas la fuerza, otras la rapidez, otras la fecundidad, etc.— a fin de equilibrar las posibilidades de cada una para que ninguna perezca. La situación de la raza humana, olvidada en la distribución, se revela dramática: está destinada a desaparecer. Prometeo se decide entonces a robar a los dioses las δυνάμεις técnicas para entregarlas a los humanos. Las distribuye, como Epimeteo había hecho para las especies animales, dando a cada uno una capacidad diferente de la de los otros. Los hombres son, pues, los únicos en tener la inteligencia técnica que les permite fabricar vestidos, calzados, casas... los únicos también en no poder subsistir sino a través del intercambio con los demás de los productos y servicios. ¿No es, para Protágoras, una manera de proclamar que el trabajo expresa lo esencial del lazo social y que los hombres son ciudadanos a causa de esta red de actividades profesionales complementarias que enlaza a unos con otros? Se estaría tentado de creerle, tanto más cuanto que la ambición confesada del sofista es la de justificar esta "democracia de los artesanos" —la peor para Platón y Aristóteles— que compone su asamblea de zapateros, de bataneros, de herreros y de alfareros.[55] Una observación, no obstante, nos pone en guardia. Ni Platón, ni Aristóteles, parecen

53. Reclamando un ideal de autarquía, los Cínicos van al encuentro de todo el pensamiento político de la Antigüedad. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 *a* 25 ss.
54. PLATÓN, *Protágoras*, 320 *e* ss.
55. *Ibid.*, 324 *cd.*

en desacuerdo con Protágoras en cuanto al papel de la división de las tareas. En la *República* Platón es quizá más preciso todavía que nuestro sofista: "Se da un nacimiento de la sociedad por el hecho de que cada uno de nosotros, lejos de bastarse a sí mismo, tiene, por el contrario, necesidad de un gran número de personas".[56] Y cada uno, siendo diferente de los otros por su naturaleza, debe también especializarse en quehaceres diferentes. Así "las personas se participarán mutuamente las cosas en las que hayan trabajado unos y otros".[57] La finalidad de la asociación política se habrá alcanzado. La ciudad se fundamenta pues, sobre la repartición de las tareas. ¿Quiere decir esto que la relación de trabajo constituye el lazo entre los ciudadanos? Para Protágoras, como para Platón y Aristóteles, la conclusión aparece exactamente al revés. Si la ocupación define en cada uno de nosotros aquello que lo diferencia de los otros, la unidad de la Polis debe cimentarse en un plano exterior a la actividad profesional. A la especialización de las tareas, a la diferenciación de los oficios, se opone la comunidad política de los ciudadanos definidos como iguales ἴσοι, semejantes ὅμοιοι,[58] casi podríamos decir intercambiables. En Protágoras esta idea se expresa en el lenguaje lleno de imágenes del mito. Aun poseyendo todas las técnicas, los hombres no pueden componer aún una sociedad política; les falta lo esencial: lo que debe unirles en los lazos de la φιλία[59] y que ni Prometeo, ni Hefaistos, ni Atenea, pueden darles, puesto que Zeus es el único en poseerlas: [60] el Αἰδώς y la Δίκη, virtudes morales tanto como políticas. Hermes recibe el encargo de traerlas a los hombres. Pero debe, en su distribución, tomar el contrapié de lo que había hecho Prometeo: no a cada uno una capacidad diferente, sino a todos las mismas,

56. *Rep.*, 369 *b* ss.
57. *Ibid.*, 371 *b*.
58. En Esparta, los ciudadanos son llamados los ὅμοιοι. Les está prohibido ejercer una actividad profesional.
59. La φιλία es, por excelencia, sentimiento "político". Los sentimientos "profesionales" son, por el contrario, de orden de la envidia, de la competencia. Cf. Hesíodo: "el alfarero envidia al alfarero, el carpintero al carpintero, el pobre está celoso del pobre y el cantor del cantor". Las actividades de oficio implican la Ἔρις (*Los Trabajos*, 24).
60. Hemos señalado en otra parte la oposición entre las divinidades técnicas —Atenea, Hefaistos, Prometeo— y Zeus, político y soberano; igualmente, la relación entre divinidades técnicas y función de repartición (cf. *supra* p. 247). En el *Prometeo encadenado* de Esquilo, 45-50, Hefaistos se queja de su oficio como de un "lote" que le ha sido dado en reparto. Se le responde que todos los otros dioses tienen su lote como él, salvo Zeus, que está por encima de toda especialización.

igual e indistintamente. Aristóteles desarrolla con rigor la misma tesis. La unidad del Estado implica una completa reciprocidad entre iguales. Añade: "como si los zapateros y los carpinteros intercambiasen sus trabajos para que los mismos trabajos no fuesen hechos constantemente por las mismas manos".[61] Pero este ejemplo no está escogido, sino para poner de relieve, por el absurdo que encierra, la diferencia de plano, o mejor la oposición, entre el dominio de las actividades económicas y el que constituye propiamente la ciudad. Ni la zapatería, ni la carpintería pueden establecer estas relaciones "reversibles" que caracterizan el lazo político. Tras distinguir en la Polis la parte deliberante y la parte guerrera, Aristóteles hace notar en seguida que los mismos ciudadanos pasan alternativamente de la una a la otra, de la misma manera que gobiernan y obedecen alternativamente. Por el contrario, cultivadores y artesanos deben quedar encerrados en los límites de su especialidad, bajo pena de contradecir este tipo inferior de orden del que participan por su oficio.[62] Cuando el Estagirita concluye: "Imaginad diez mil hombres que se reúnen en los mismos muros; que se casan; que cambian sus productos: siendo los unos carpinteros, los otros labradores, zapateros... eso no compondrá una ciudad",[63] él está de acuerdo tanto con los partidarios de un gobierno del *demos*, como Protágoras, como con los defensores del régimen de los "mejores". Para unos y otros las actividades de oficio, limitadas a lo económico, son exteriores a la sociedad política. Pero, para los primeros, los artesanos pueden, fuera de su oficio, tener acceso a este plano superior; [64] mientras que la oposición, para los segundos, es tan profunda que la participación en un dominio descalifica para el otro. De esta reflexión positiva sobre la organización de las actividades profesionales en la ciudad, no se desprende la idea de una gran función social y humana única, el trabajo, sino la de una pluralidad de ocupaciones que diferencian entre sí a quienes las practican.

Además, la fórmula "división del trabajo" no debe ser aplicada al mundo antiguo más que con una cierta reserva. Es anacrónica psicológicamente en la medida que implica una idea de la profesión en su relación con la "producción" en general. El griego no ve el oficio en esta perspectiva. Se le presenta bajo un doble aspecto. El oficio supone, en quien lo

61. *Política*, II, 1261 *a* 35.
62. VII, 1329 *a* 35.
63. III, 1280 *b* 20 ss.
64. *Protágoras*, 324 *e*-325 *a*.

ejerce, una δύναμις particular, en quien utiliza el producto una χρεία, una necesidad. La división de las tareas proviene de la contradicción entre estos dos aspectos del oficio: a la multiplicidad de las necesidades se opone en cada uno la limitación de sus capacidades. La división de las funciones no es considerada, pues, como una institución cuya finalidad sería la de dar al trabajo en general su máximo de eficacia productiva. Es una necesidad inscrita en la naturaleza del hombre que hace tanto mejor una cosa si se limita simplemente a su sola realización. Ninguno de los textos que celebran la división de los quehaceres la considera como un medio de organizar la producción para obtener más con la misma cantidad de trabajo; su mérito consiste en permitir a los diversos talentos individuales ejercitarse en las actividades que les son propias y crear de esta manera obras tan logradas como sea posible.[65] A Ulises, que proclama en la *Odisea*: "a cada uno la actividad que le conviene",[66] hacen eco tanto los análisis de los teóricos como Platón y Aristóteles,[67] al igual que las anotaciones prácticas de un Jenofonte. En la *Ciropedia*, Jenofonte lleva sus observaciones bastante lejos: más allá del oficio, hasta la diferenciación de tareas en el interior de un mismo taller. "En las aldeas el mismo obrero hace lechos de madera, puertas, arados, mesas; a veces incluso añade la construcción de casas... Pero en las grandes ciudades, donde cada uno encuentra muchos compradores, basta un solo oficio para alimentar a quien lo ejerce. A veces incluso no se tiene necesidad de un oficio que abarque todo lo correspondiente a él: el uno fabrica el calzado para hombres, el otro calzado para señoras. Uno corta, el otro simplemente cose la sandalia; uno sólo corta los vestidos, el otro añade las diferentes piezas."[68] El pensamiento parece orientarse aquí, como en Platón,[69] en

65. En el *Capital*, MARX señala que esta concepción traduce un estado económico donde el valor de uso tiene todavía la ventaja sobre el valor de cambio: cap. XII, 5 (t. II, p. 270 de la traducción J. Molitor).
66. *Odisea*, XIV, 228.
67. "Cada uno de nosotros, por su naturaleza, no es completamente parecido a los otros, sino que esta naturaleza, por el contrario, le distingue de ellos; a la ejecución de tareas diferentes convienen hombres diferentes". PLATÓN, *Rep.*, 370 *bc*. — "La naturaleza no procede mezquinamente como los cuchilleros de Delfos cuyos cuchillos sirven para varios usos: ella da a cada ser su destino particular; de este modo cada instrumento es tanto más perfecto cuanto que está destinado exclusivamente a un empleo y no a varios." ARISTÓTELES, *Política*, 1252 *b* 1-5.
68. *Ciropedia*, VIII, 2.
69. Cf. P.-M. SCHUHL, "Remarques sur Platon et la technologie", *Revue des Études grecques* (1953), pp. 465-472.

un sentido tecnológico. Al distinguir diferentes clases de operación en la confección de un producto parece que debería delimitar la significación social y técnica de la división del trabajo. No es, sin embargo, esto lo que ocurre. Jenofonte no llega a comprender la división del trabajo como un procedimiento de distribución de las tareas en el seno de un proceso productivo. No la considera sino bajo el ángulo de un mejoramiento del producto mediante el perfeccionamiento de las capacidades del artesano.

Estas capacidades técnicas que la división de las labores debe llevar a su perfección se presentan como cualidades naturales. Cuando Protágoras sitúa en el mismo plano los conocimientos técnicos de los humanos y las δυνάμεις de los animales, cuando compara el orden de las profesiones con el equilibrio de las especies en el cosmos, no se trata una figura de estilo. ¿Acaso no reposa una de las formas más importantes de la división de las funciones sobre la oposición biológica del hombre y de la mujer? Jenofonte nos da la teoría de esta oposición: "desde el principio la divinidad ha adaptado la naturaleza de la mujer a los trabajos y cuidados del interior, la del hombre a los del exterior".[70] Aristóteles formula la teoría de otra oposición tan fundamental y no menos "natural": las ocupaciones libres exigen prudencia y reflexión, φρόνησις; los trabajos serviles cualidades pasivas de obediencia.[71] La diferenciación de los oficios de artesano no pone en juego otros principios. Para Platón la tarea de los hombres de oficio es, para cada uno, "aquella a la que le había predestinado su naturaleza individual".[72] En el taller del alfarero el uno pule, el otro pinta: dos δυνάμεις diferentes asociadas para satisfacer la misma necesidad en el usuario.[73]

70. *Económica,* VII, 22. Se comprende que los artesanos carezcan de virtud viril: al igual que las mujeres, trabajan "en el interior". El mismo punto de vista sobre la división natural de las tareas entre hombre y mujer en el PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicas,* 1343 *b* 28 ss.

71. *Política,* 1252 *a* 30 ss. Se sabe que la oposición hombre libre-esclavo no está siempre aceptada como natural.

72. *Rep.,* 374 *b.* Pero ARISTÓTELES señala que la naturaleza no hace a los hombres zapateros como los hace esclavos (*Política,* 1260 *b* 1).

73. Lo que Agatarquides nos cuenta acerca de la organización del trabajo en las minas de oro de Nubia es extremadamente significativo: la distribución de la mano de obra —que comprende varios millares de obreros— se realiza, en función de las tareas, de la manera siguiente: para la talla, los más fuertes (en la fuerza de la edad); para la recogida, los niños; para la trituración, los hombres con una edad superior a los treinta años; para el trabajo de muela, las mujeres y los ancianos; para la purifi-

Las actividades profesionales no hacen, pues, más que prolongar las cualidades naturales de los artesanos. Si se las distingue es para relacionarlas con necesidades también naturales. Tomado en la doble naturaleza de una jerarquía de capacidades y de una jerarquía de necesidades, el fenómeno de la división de las tareas no puede definir su dominio propio. En la organización de las actividades en el seno de la ciudad el plan no se manifiesta donde el esfuerzo humano sería considerado en su función creadora de valor social, como producción. Al someter la capacidad del artesano a la necesidad del usuario el oficio es servicio, pero no trabajo.

Sin embargo, la obra que el artesano produce por su ποίησις, no es un objeto natural, puesto que no son naturales los procedimientos de fabricación que definen para cada especialista las reglas de su τέχνη. Antifón señala bien el contraste entre obra de artesano y producto de la naturaleza: "Si se enterrara un lecho y la putrefacción tuviera el poder de hacer crecer un retoño, no sería un lecho lo que nacería sino madera".[74] Pero esta oposición versa sobre un aspecto limitado de la actividad fabricadora: la producción humana obedece a una finalidad inteligente, mientras que los procesos naturales se cumplen al azar y sin previsión. Por lo demás, la operación del artesano queda inscrita en el marco de la naturaleza: no se manifiesta como un artificio destinado a "transformar la naturaleza" y a instituir un orden humano.

La τέχνη apunta, en efecto, a producir en una materia un εἶδος como la salud o una casa. Esta producción supone la puesta en práctica de una δύναμις, cuya τέχνη es en cierta manera el modo de empleo. Mientras que en Descartes el artesano conoce su oficio porque comprende el mecanismo de su máquina, la τέχνη consiste en saber utilizar cómo conviene y cuándo conviene [75]

---

cación del mineral y las operaciones propiamente metalúrgicas, los τεχνῖται. Las capacidades técnicas se insertan en una jerarquía de tareas fundada esencialmente en las diferencias naturales: clases de edad y sexo. DIODORO DE SICILIA, III, 12, 14.

74. ANTIFÓN EL SOFISTA, I, 2.

75. Jamás ningún trabajo técnico consiste solamente en la simple aplicación de reglas aprendidas (PLATÓN, *Política*, 299 *d*-300 *a*). El arte consiste en saberlas utilizar en el momento favorable, καιρῷ, y como conviene, ἐν τῷ δέοντι. Como dice Platón, si el artesano deja pasar el buen momento para hacer su tarea, todo está perdido. Igualmente, el obrero no puede jamás abandonar su trabajo (*Rep.*, II, 370 *b*). Por lo que se refiere a esta utilización del καιρός, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1104 *a* 9.

una δύναμις que no es concebida de otro modo que según se trate de una fuerza natural o de un instrumento fabricado. Los términos que definen el modo de acción de una τέχνη son significativos a este respecto: el instrumento debe ser más fuerte que los elementos a los que se aplica; debe permitir ser el dominante ἐπικρατεῖν.[76] Tanto como por su poder, una τέχνη se define por sus límites. Este pensamiento técnico no está abierto hacia un progreso indefinido. Cada arte está, al contrario, bloqueado desde el principio en un sistema fijo de esencias y de poderes. Se encuentra circunscrito en los límites donde lo encierran el número y la fuerza de los instrumentos que son naturalmente suyos y la obra que tiene por función producir.[77] Las τέχναι auténticas están limitadas tanto en número como en recursos. Su multiplicación supondría una multiplicación de las necesidades. Ahora bien, el número de las necesidades no es infinito. Más allá, las técnicas ya no tienen como objetivo satisfacer necesidades, sino procurar placeres. Pero, en la misma medida en que no producen este efecto que representa para cada una su finalidad natural y su límite, ya no engendran nada real: ilusiones, imitaciones.[78] Es pues en el interior de un cuadro estricto donde el arte tiene poder y eficacia. Y en este cuadro precisamente es "naturaleza". Contrariamente a lo que ha creído Espinas[79] el trabajo artesanal no es del orden de esta "fabricación humana" en la que el hombre, tomando conciencia de su oposición a la naturaleza, se propone humanizarla mediante artificios indefinidamente perfeccionados. En su producción el artesano ve, por el contrario, "naturalizarse" su propia actividad.[80] El dominio

76. *Sobre el arte*, 15 y *De los lugares en el hombre*, 341.
77. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1256 *b* 34. Todo arte está limitado; no existe ninguno cuyos instrumentos sean infinitos en número y en grandeza; I, 1257 *b* 28: Para todo arte los medios en vista del fin no son infinitos y este fin (τέλος) les sirve necesariamente de límite (πέρας).
78. Cf. PLATÓN, *Rep.*, 373 *a* ss. Las técnicas de imitación que producen placer pueden multiplicarse sin fin, puesto que el placer pertenece al dominio de lo ilimitado. Por otra parte, las técnicas que se tienen por universales, como la de los sofistas, son necesariamente, también ellas, productoras de ilusiones, no de realidades. *Sofista*, 233 *c*.
79. ESPINAS, *Origines de la Technologie* (París, 1897), pp. 157-214.
80. Esta "naturalización" de las técnicas artesanas se expresa de manera comprensible en los textos en que Demócrito las asimila sistemáticamente a las operaciones de la naturaleza. De igual manera, el tratado "heracliteano" *Del Régimen* asimila todas las técnicas a las actividades que se ejercen naturalmente en el cuerpo humano y en el mundo. Por ejemplo, los tejedores "proceden circularmente, tejen y acaban de un extremo al otro: es la circulación en el cuerpo...". Los orfebres lavan y funden el oro

del "artificio" es otro: define las actividades que no producen más que ficciones, tal como hacen en su oficio esos ilusionistas que son los sofistas o los banqueros. El trabajo de los artesanos, que se oponía a la agricultura, experimentada como más natural, se integra también en el orden de la naturaleza y contrasta con la crematística, como la φύσις con el νόμος.[81] Pero entre la φύσις y el νόμος no existe un lugar para la producción de una obra que, siendo enteramente real, aparecería al mismo tiempo como puramente humana. El hombre no está todavía lo suficientemente destacado de la naturaleza como para que su acción pueda resaltarse sin inclinarse por la misma inercia del lado de lo convencional.

Entre este aspecto natural de la obra y el carácter de servicio, más bien que de trabajo, de las actividades del artesano, la relación es muy estrecha. En la obra, el pensamiento antiguo considera menos el proceso de fabricación, la ποίησις, que el uso que se hace de ella, la χρῆσις. Y es en función de la χρῆσις como se define para cada obra el εἶδος que el obrero encarna en la materia. El objeto fabricado obedece, en efecto, a una finalidad análoga a la del ser vivo: su perfección consiste en su adaptación a la necesidad en consideración de la cual ha sido producido.[82] Hay pues, para todo objeto fabricado, una especie de modelo que se impone al artesano como una norma. Este

---

a fuego lento "de igual manera que el grano, en el fuego suave, prende en el cuerpo", etc. Es así como "todas las artes participan en la naturaleza humana". *Del Régimen*, 24. En el otro polo del pensamiento antiguo, en PLATÓN, la τέχνη "mortal" y humana no hace sino reproducir una τέχνη divina. *Las Leyes*, 889 *c* ss. y 892 *b*.

81. En ARISTÓTELES, la crematística es οὐ κατὰ φύσιν porque ella tiene como objeto no satisfacer una necesidad, sino que busca el dinero por el dinero. La fabricación de un calzado tiene un fin natural: el uso de este calzado; pero se puede proponer otro diferente que no lo es ya: su venta (*Política*, 1257 *a* 6 ss.). Toda τέχνη puede ser de este modo apartada de su función natural hacia la crematística (*Ibid.*, 1258 *a* 10). En la medida en que permanece encerrado en los límites de las necesidades naturales, el intercambio mismo es κατὰ φύσιν. Pero contrariamente a la naturaleza de una verdadera τέχνη, la crematística es "ilimitada", como si el arte de adquirir riquezas, por ejemplo la usura, tuviera el poder de engendrar indefinidamente dinero con dinero. En realidad no engendra absolutamente nada: el dinero no es sino una cosa ilusoria "que no tiene valor sino por convención, y no por naturaleza, puesto que un cambio convencional entre los que se sirven de él puede incapacitarlo para satisfacer nuestras necesidades" (1257 *b* 11-15).

82. PLATÓN, *Rep.*, 601 *d*. Sobre las ideas de los objetos fabricados, cf. V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle* (París, 1940), pp. 69 ss., y W. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, pp. 170 ss.

εἶδος no es una "invención" humana que el obrero pudiera crear, o incluso modificar a capricho de su fantasía. El artesano debe, por el contrario, ceñirse, tanto como sea posible, a este modelo necesario, ya trabaje con los ojos puestos en él, ya prefiera poner su confianza en este dominio sobre el usuario, mejor situado para conocer verdaderamente el εἶδος, puesto que él es el único en tener la χρῆσις de la cosa. El ποιήσας, dice Aristóteles, es peor juez de su obra que el usuario:[83] su acción fabricadora versa sobre los medios, el fin lo supera.[84] También cuando se trata de fabricar una flauta es el flautista quien manda y el fabricante quien obedece.[85] Platón se explica con más precisión.[86] Para cada cosa hay tres especies de arte: la de su utilización, la de su fabricación, la de su imitación. Pertenecen al usuario, al artesano, al pintor. El pintor, como todos los otros imitadores, no conoce de la cosa sino su apariencia exterior, que va a representar mediante "artificios" para dar ilusión de realidad. El artesano fabrica efectivamente la cosa, pero sin conocer perfectamente, en tanto que artesano, su εἶδος, es decir, su fin. Sólo el usuario posee esta competencia.

Si los εἴδη de los objetos fabricados se presentan como "naturalezas" dadas, en alguna medida, fuera y por encima de los obreros, los artesanos ya no juegan sino un papel de intermediario: son los instrumentos por los cuales se realiza en un objeto un valor de uso. En las manos del usuario constituyen simplemente útiles destinados a servir sus diferentes necesidades. La ποίησις aparece así como una operación de orden instrumental: mediante los téminos ποιητικὰ ὄργανα Aristóteles designa lo que es susceptible de "producir" algo: los instrumentos y, casi en el mismo plano que ellos, los artesanos.[87]

En este sentido la ποίησις se define en oposición con la πρᾶξις. En la acción el hombre actúa para sí, no "produce" nada exterior a su propia actividad. El dominio de la πρᾶξις excluye todas las operaciones técnicas de los profesionales. También el πόνος del artesano en su trabajo no puede, como sucedía en la agricultura, tomar valor de virtud activa; el πόνος se muestra, por el contrario, como una sumisión a un orden extraño a la naturaleza humana, como puro constreñimiento y servidumbre.[88]

83. *Política*, III, 1282 *a* 17 ss.
84. Cf. especialmente: *Política*, VII, 1328 *a* 27-33.
85. *Ibid.*, III, 1277 *b* 28-30.
86. *República*, 601 *c* ss.
87. *Política*, I, 1254 *a*.
88. La historia social del trabajo confirma que este sistema de pen-

De la agricultura al comercio no encontramos en Grecia un tipo de conducta única, el trabajo, sino formas de actividad que nos han parecido organizarse siguiendo relaciones casi dialécticas. En el seno de la agricultura se esboza ya una oposición entre el efecto de la fecundidad natural de la tierra y el esfuerzo humano del agricultor. Pero tomadas en su conjunto, las actividades agrícolas contrastan con las operaciones de los artesanos, como una producción natural con la fabricación técnica. A su vez, las obras de los artesanos se ordenan con los productos del suelo en esta economía natural conforme al orden inmutable de las necesidades: contrariamente a las manipulaciones del dinero, que no tienen sino un valor convencional, la operación artesanal forma, también, parte de la naturaleza.

En las actividades de los agricultores y de los artesanos el aspecto humano del trabajo se encuentra pues más o menos dibujado, nunca enteramente delimitado. De manera general, el hombre no tiene el sentimiento de transformar la naturaleza, sino más bien de plegarse a ella. A este respecto el comercio constituye una especie de escándalo tanto para el pensamiento como para la moral.

El hombre no tiene tampoco el sentimiento de crear, por su esfuerzo en la tarea y sea cual sea su oficio, un valor social. A las diversas profesiones corresponden cualidades humanas diferentes que sitúan a cada uno en su lugar dentro de la jerarquía de la ciudad. Socialmente el artesano no es un productor. Por su oficio entra con el usuario en un lazo de dependencia natural, en una relación de servicio. Pero para los dos términos de esta relación, el obrero y el usuario, la palabra naturaleza no tiene el mismo sentido. Sólo la χρεία es del orden de la πρᾶξις: una actividad libre, conforme a la naturaleza del hombre como ser razonable y político. La ποίησις sitúa al artesano en otro plano: el de las fuerzas físicas, el de los instrumentos materiales. Al mismo tiempo que el oficio se sitúa al margen del dominio propio de la ciudad, la operación fabricadora del artesano

samiento traduce bien la forma de organización de la *polis*. El puesto de los esclavos en las actividades artesanas irá en aumento: para participar en la vida política cada vez en mayor medida, los ciudadanos descargarán sobre ellos y sobre los extranjeros la preocupación de asegurar la producción de las riquezas. Cualquiera que haya sido la importancia de los artesanos en la vida de ciudades comerciantes como Atenas o Corinto, las actividades económicas permanecen, en las instituciones de la ciudad y para el pensamiento que en ellas se expresa, en un plano subyacente. La *polis* prolonga y generaliza unas tradiciones aristocráticas: no hay "burguesía" como ocurrirá en la ciudad de la Edad Media.

constituye un nivel y un tipo de acción enteramente exteriores a la πρᾶξις.

Aspectos psicológicos del trabajo en la Grecia antigua [1]

El trabajo es un hecho humano de dimensiones múltiples; su análisis requiere estudios a varios niveles. Hay una historia técnica, económica, social, psicológica del trabajo. Nuestras observaciones afectan en especial a este último aspecto en la Grecia antigua. Consideramos el trabajo como forma particular de la actividad humana. Nos interrogamos sobre su situación en el interior del hombre, sus significaciones, su contenido psicológico. Nuestra perspectiva no es por ello menos histórica. Del mismo modo que no se tiene derecho a aplicar al mundo griego las categorías económicas del capitalismo moderno, no se puede proyectar sobre el hombre de la ciudad antigua la función psicológica del trabajo tal como es concebida hoy.

Para nosotros todas las tareas profesionales, por diversas que sean en lo concreto, se engloban en un tipo de conducta única: vemos en ellas una misma actividad obligada, regulada, cuyo efecto interesa directamente a otro y que tiene como objetivo producir valores útiles al grupo.[2] Esta unificación de la función psicológica camina a la par con la delimitación de lo que Marx llama en su análisis económico el trabajo abstracto.[3] En efecto, para que las diversas actividades laboriosas se integren las unas en las otras y compongan una función psicológica unificada, es preciso que el hombre, bajo las formas particulares de cada labor, pueda comprender su propia actividad como trabajo en general. Esto no es posible sino en el cuadro de una economía plenamente mercantil donde todas las formas de trabajo apunten igualmente a crear productos con vistas al mercado. Desde entonces ya no se fabrica tal objeto para satisfacer las necesidades de tal usuario. Toda tarea, agrícola o industrial,

1. *La Pensée*, 66 (1956), pp. 80-84.
2. Cf. el artículo que I. Meyerson ha consagrado al "Travail, fonction psychologique", *Journal de Psychologie* (1955), pp. 3-17.
3. "Mientras el trabajo, creador del valor de cambio, es trabajo general, abstracto e igual, el trabajo creador del valor de uso es trabajo concreto y especial que, por la forma y la materia, se descompone en maneras de trabajo infinitamente diversas." K. Marx, *Contribution à la critique de l'Économie politique*, p. 30 de la traducción Molitor.

desemboca igualmente en la producción de una mercancía, destinada no a tal individuo particular, sino a operaciones de venta y compra. Por la mediación del mercado todos los trabajos efectuados en el conjunto de la sociedad son puestos en relación unos con otros, confrontados los unos a los otros, igualados. De donde se derivan dos consecuencias. En primer lugar la actividad de trabajo cesa de poner en relación, más o menos directa, al productor y al usuario: mediante la circulación general de sus productos el trabajo toma la forma de un intercambio generalizado en el seno del cuerpo social tomado como un todo; aparece así como constituyente por excelencia del lazo entre los diversos agentes sociales, como el fundamento de la relación social. En segundo lugar esta confrontación universal en el mercado de los productos del trabajo, al mismo tiempo que transforma los diversos productos, diferentes todos desde el punto de vista de su uso, en mercancías comparables todas desde el punto de vista de su valor, transmuta también los trabajos humanos, siempre diferentes y particulares, en una misma actividad de trabajo, general y abstracta. Por el contrario, en el cuadro de la técnica y de la economía antiguas, el trabajo no se manifiesta todavía sino bajo su aspecto concreto. Cada tarea se encuentra definida en función del producto que tiene como objeto fabricar: la zapatería en relación al calzado, la alfarería en relación al pote. En la perspectiva del productor el trabajo no se considera como expresión de un mismo esfuerzo humano creador de valor social. No se encuentra pues, en la Grecia antigua, una gran función humana, el trabajo, que abarque todos los oficios, sino una pluralidad de oficios diferentes, de los que cada uno constituye un tipo particular de acción que produce su propia obra. Además, el conjunto de las actividades agrícolas, que a nuestros ojos están integradas en las conductas de trabajo, se mantienen para el griego exteriores al dominio profesional. Para un Jenofonte la agricultura se asemeja más a la actividad guerrera que a las ocupaciones de los artesanos. El trabajo de la tierra no constituye un oficio, ni un saber hacer técnico, ni un intercambio social con otro. Y el retrato psicológico del labrador esforzándose sobre su campo se dibuja en antítesis con el del artesano en su establecimiento.[4]

El trabajo se encuentra, pues, estrechamente limitado al dominio de los oficios artesanos. Este tipo de actividad se define, en primer lugar, por su carácter de estricta especialización, por

4. Cf. *supra*, pp. 258 ss.

su división. Cada categoría de artesanos está hecha para una sola obra. Pero, como Marx lo ha indicado,[5] la división del trabajo en la antigüedad es vista exclusivamente en función del valor de uso del producto fabricado: tiene como objeto producir cada producto tan perfecto como sea posible, realizando el artesano una cosa tanto mejor cuanto que es ella la única que ejecuta. No aparece la idea de un proceso productivo de conjunto, cuya división permita obtener del trabajo humano en general una masa más grande de productos. Cada oficio constituye, por el contrario, un sistema cerrado, en el interior del cual todo está sometido solidariamente a la perfección del producto a fabricar: los instrumentos, las operaciones técnicas y, hasta en la misma naturaleza íntima del artesano, ciertas cualidades específicas que sólo a él pertenecen. El oficio se presenta pues como un factor de diferenciación y de separación infranqueable entre los ciudadanos. Si se sienten unidos en una sola ciudad, no es en función de su trabajo profesional, sino a pesar y fuera de él.[6] El vínculo social se establece más allá del oficio, en el único plano en que los ciudadanos pueden amarse recíprocamente ya que allí se comportan todos de manera idéntica y no se consideran diferentes unos de otros: el plano de las actividades no profesionales, no especializadas, que componen la vida política y religiosa de la ciudad. Al no ser comprendido en su unidad abstracta, el trabajo, bajo forma de oficio, no se manifiesta todavía como cambio de actividad social, como función social de base.

Más bien parece establecer, entre el fabricante y el usuario de un producto, un lazo personal de dependencia, una relación de servicio. En la esfera de su profesión, las capacidades del artesano están rigurosamente sometidas a su obra, su obra rigurosamente sometida a la necesidad del usuario. El artesano y su arte existen "con vistas" al producto, el producto "con vistas" a la necesidad. No puede ser de otro modo en tanto que el producto del trabajo es considerado exclusivamente, como ocurre en el mundo antiguo, bajo su aspecto de valor de uso, no de valor de cambio.[7] El producto, en tanto que valor de uso, se

5. K. Marx, *El Capital*, t. II: "En oposición rigurosa con esta acentuación de la cantidad y del valor de cambio, los escritores de la antigüedad clásica se atienen exclusivamente a la calidad y al valor de uso".

6. Cf. *supra*, p. 265.

7. Por supuesto, Aristóteles no ignora el valor de cambio, puesto que en la *Política* lo define (definición citada por Marx al comienzo de la

define, en efecto, por los servicios que reporta a quien se sirve de él. Sólo como valor de cambio puede ser considerado con independencia de su utilidad concreta, en relación al trabajo puesto en él.[8] En la perspectiva del valor de uso, el producto no es visto en función del trabajo humano que lo ha creado, como trabajo cristalizado; es, al contrario, el trabajo quien es pensado en función del producto, como destinado a satisfacer tal necesidad del usuario.[9] Así pues, el trabajo, por mediación del producto, establece entre el artesano y el usuario una relación económica de servidumbre, una relación irreversible de medio a fin.

Traspuesto del plano de la economía al de la reflexión filosófica, este sistema de relaciones entre el artesano, su actividad, el producto, el usuario, encuentra su expresión en una teoría general de la actividad demiúrgica. En toda producción demiúrgica el artesano es causa motriz. Actúa sobre un material —causa material— para darle una forma —causa formal— que es la de la obra acabada. Esta forma constituye al mismo tiempo el fin de toda la operación —causa final—. Es ella quien rige el conjunto de la actividad demiúrgica. La verdadera causali-

---

Crítica de la Economía política). Pero, como señala Marx en el capítulo 2 de dicha obra, no puede "en su calidad de griego antiguo" comprender lo que constituye la unidad de las mercancías y las vuelve conmensurables como valores de cambio. Con los otros escritores de la antigüedad, no comprende el producto sino como valor de uso.

8. Marx escribe, de manera sorprendente, que en calidad de valor de cambio la mercancía ya no es considerada desde el punto de vista "del servicio que ella presta, sino del servicio que le ha sido conferido por eso a causa de lo que ha sido producida". *Crítica de la Economía política.*

9. Esta perspectiva se mantendrá hasta en el modo de producción capitalista. "Si nos hubiéramos preguntado en qué circunstancias todos los productos o al menos la mayor parte de ellos adquieren la forma de mercancías, habríamos encontrado que eso no sucede sino sobre la base de un modo de producción completamente especial: la producción capitalista" (*El Capital,* I). Y todavía: "No es sino a partir de este momento (cuando el trabajo libre y asalariado llega a ser él mismo mercancía) que la forma de mercado de los productos deviene la forma social dominante" (*Ibid.).* De igual manera, en la *Crítica de la Economía política:* "Stenart sabía muy bien que en las épocas pre-burguesas el producto había recibido la forma mercantil y la mercancía la forma moneda, pero demuestra en detalle que la mercancía como forma fundamental elemental de la riqueza, y la alienación como forma dominante de la apropiación, pertenecen al período de la producción burguesa y que, por lo tanto, *el carácter del trabajo que crea el valor de cambio es específicamente burgués*" (el subrayado es nuestro).

dad del proceso operacional reside no en el artesano, sino fuera de él, en el producto fabricado. La esencia misma del producto fabricado es independiente del artesano, de sus procedimientos de fabricación, de su habilidad o de sus innovaciones técnicas. Modelo inmutable e increado, dicha esencia se define en términos de finalidad en relación con la necesidad que debe satisfacer en el usuario. La esencia de una silla es la perfecta adaptación de todas sus partes al uso que es hecho de ella. La producción artificial no requiere en su dinámica otros principios que la producción natural. Es siempre el fin del proceso, la "forma" en acto realizada en la obra, lo que constituye el principio y la fuente de toda la operación. La causa motriz no es realmente productora:[10] juega el papel de un medio mediante el cual una "forma" preexistente se actualiza en una materia. Lo mismo que el hombre viene del hombre por la mediación de la semilla, la casa viene de la casa por la mediación del albañil.[11]

Situémonos ahora sobre un terreno más propiamente psicológico. La operación del artesano constituye lo que el griego llama ποίησις, producción, y que pone a la πρᾶξις, la acción propiamente dicha.[12] Para que haya acción, en sentido propio, es preciso en efecto que la actividad posea en sí misma su propio fin y que de esta forma el agente, en el ejercicio de su acto, se encuentre directamente beneficiario de lo que hace. Por ejemplo, en la actividad moral, el agente, "informándose" a sí mismo, produce un valor de cuyo uso disfruta al mismo tiempo. No es éste el caso de la ποίησις. Ésta crea una obra exterior al artesano y extraña a la actividad que la ha producido. Entre el trabajo del artesano y la esencia de la obra definida por su uso no hay una medida común. Se sitúan en dos planos diferentes, de los cuales uno está sometido al otro, como el medio lo está al fin sin participar en su naturaleza.[13] La fabricación de un objeto es una

10. Esta concepción de la actividad demiúrgica en Platón y en Aristóteles está notablemente analizada por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (París, 1953), pp. 146 ss.
11. Aristóteles, *Metafísica*, Z, 9, 1034 *a* 20 ss. y 1034 *a* 30 ss.
12. Cf. *supra*, p. 253.
13. "Dos cosas pueden ser hechas la una para la otra, sin que exista entre ellas de común nada más que la acción producida por la una y recibida por la otra. Tal es la relación en un trabajo cualquiera entre el instrumento, el obrero y la obra. La casa es diferente del albañil, pero el arte del albañil tiene como finalidad la casa." Aristóteles, *Política*, IV, VII, 2. De la misma manera el esclavo es para el amo; le pertenece, forma parte de él. Pero el amo no "depende" en nada del esclavo, *Ibid.*, V, II.

cosa, el uso de este objeto es otra radicalmente diferente. Asimismo ningún artesano tiene, al trabajar, el uso de lo que ejecuta.[14] Alienándose en la forma concreta del producto, en su valor de uso, el trabajo del artesano se manifiesta como servicio a otro, como esclavitud.[15] En las manos del usuario el artesano juega el papel de un instrumento destinado a satisfacer sus diferentes necesidades. Y Aristóteles, al definir las ποιητικά ὄργανα, los instrumentos que "producen" un objeto, puede citar, uno al lado del otro, los útiles de trabajo y los artesanos.[16]

De este desajuste entre la operación productora y el producto resulta que no es el artesano como tal quien tendrá el mejor conocimiento de la "forma" que debe encarnar en la materia. Sus manipulaciones afectan a los procesos de fabricación, las reglas técnicas: los medios de acción sobre la materia. La "forma" le excede. La ciencia del producto en su esencia, como "forma", es decir, como fin, pertenece exclusivamente al que sabe para qué sirve la cosa y cómo aprovecharse de ella, al usuario.[17] En el límite el trabajo artesanal aparece como pura rutina, aplicación de fórmulas empíricas para transformar un material conforme a un modelo cuya naturaleza se hace conocer del exterior por las indicaciones o las órdenes del usuario.

¿De qué modo podría ser experimentada la ποίησις del artesano, sometida a otro, tendiendo hacia un fin que la excede, como una verdadera conducta de acción? Para distinguirla de la actividad auténtica, de la πρᾶξις, Aristóteles la llama un simple movimiento: κίνησις. Movimiento que implica una imperfección: al correr tras un fin que está más allá de él no posee en sí la ἐνέργεια, el acto. El acto se halla presente en la "for-

14. Cf. por ejemplo PLATÓN, *Eutidemo,* 289 *c* ss.

15. Todo artesano, dirá Aristóteles, es esclavo en la esfera de su oficio. Por supuesto, si hay alienación es porque el producto de su trabajo no está destinado al artesano. Puede ser vendido. En este caso, será una mercancía. Pero el mismo producto, en esta sociedad, puede no ser una mercancía en razón del mantenimiento del trabajo doméstico y de la existencia de ciertas formas de trabajo servil. Igualmente el valor de cambio, en el cuadro de un sistema social donde la categoría de mercancía no es aún dominante, no aparece a la conciencia sino bajo la forma de un "valor de uso destinado a otro". El hecho está particularmente claro en los análisis del valor de cambio en Aristóteles. Es necesario recordar que para Marx "la producción de mercancías sólo se manifiesta como el carácter normal y dominante de la producción en la producción capitalista". *El Capital,* vol. 5.

16. *Política,* I, 1254 *a.*

17. ARISTÓTELES, *Política,* III, 1282 *a* 17 ss.; 1277 *b* 28-30; PLATÓN, *República,* 601 *c* ss.; *Cratilo,* 390 *b* ss.

ma" realizada, en el producto, no en el esfuerzo de trabajo, en la energía humana gastada, en la producción. Cuando la actividad humana, escribe Aristóteles, no engendra nada en el exterior es πρᾶξις y el acto radica en el interior mismo del agente. Aristóteles añade: en todos los casos en que, independientemente del ejercicio, hay producción de algo, el acto está en el objeto producido; por ejemplo, la acción de edificar en lo que es edificado, la acción de tejer en lo que es tejido.[18]

Se comprenderá que, en este sistema social y mental, el hombre "actúa" cuando utiliza las cosas y no cuando las fabrica. El ideal del hombre libre, del hombre activo, es el de ser absolutamente usuario, jamás productor. Y el verdadero problema de la acción, al menos para las relaciones del hombre con la naturaleza, es el del "buen uso" de las cosas, no el de su transformación por el trabajo.

Una misma estructura parece así encontrarse de nuevo en diferentes niveles de la sociedad y de la cultura griegas: en el plano económico el valor de uso triunfa sobre el valor de cambio, el producto es considerado en función del servicio que presta, no del trabajo puesto en él; en el plano filosófico la causa final, aquello "en vista de lo que" cada cosa es hecha, triunfa sobre la causa eficiente, aquello "por lo que" la cosa es fabricada; en el plano psicológico el producto ejecutado, acabado y listo para el uso, triunfa, desde el punto de vista del acto, de la ἐνέργεια, sobre el esfuerzo laborioso del productor; la πρᾶξις, que confiere directamente al agente el uso de su acción, se impone, como tipo y nivel de actividad, sobre la ποίησις, operación fabricadora que coloca al productor, mediante el objeto producido, bajo la dependencia y al servicio personal del usuario.

Observaciones sobre las formas y los límites del pensamiento técnico en los griegos [1]

Entre los siglos VII y V en Grecia, el dominio de lo técnico se delimita de forma más precisa, la acción técnica se organiza con sus caracteres propios. En Homero el término τέχνη se aplica al saber hacer de los *demiurgoi*, metalúrgicos y carpinteros, y a ciertos quehaceres femeninos que requieren experiencia y

18. Aristóteles, *Metafísica*, 1050 *a* 30-35.
1. *Revue d'Histoire des Sciences* (1957), pp. 205-225.

destreza, como el tejer.[2] Pero designa también las magias de Hefaistos o los sortilegios de Proteo.[3] Entre el logro técnico y el éxito mágico la diferencia aún no está determinada. Los secretos del oficio, los movimientos del especialista, se incluyen en el mismo tipo de actividad y ponen en juego la misma forma de inteligencia, la misma *metis*, que el arte del adivino, las astucias del hechicero, la ciencia de los filtros y los encantamientos de la maga.[4] Por lo demás la categoría social de los *demiurgoi* comprende, con los profesionales del metal y de la madera, las comunidades de adivinos, de heraldos, de curanderos, de aedos.

En la época clásica, en cambio, la laicización de las técnicas es cosa hecha. El artesano no pone ya en juego fuerzas religiosas; actúa al nivel de la naturaleza, de la *physis*. Su *tecne* se define, en un principio, por oposición al azar, a la suerte, *tyqué*, al don divino, *theia moira*.[5] El éxito de lo profesional descansa en la eficacia de las fórmulas positivas; no debe su triunfo sino a este saber práctico, adquirido mediante aprendizaje, y que compone, para toda actividad especializada, las reglas del oficio.

Al mismo tiempo que la *tecne* se ha desvinculado de lo mágico y de lo religioso, se ha precisado la idea de la función de los artesanos en la ciudad. Al lado de los agricultores, de los guerreros, de los magistrados civiles y religiosos, el artesano forma una categoría social particular cuyo puesto y papel están estrictamente determinados. La actividad artesanal, extraña al dominio de la política como al de la religión, responde a una exigencia de pura economía. El artesano está al servicio de otro. Al trabajar para vender el producto que ha fabricado —con vistas al dinero— se sitúa dentro del Estado en el nivel de la función económica del cambio.[6]

2. En el trabajo del carpintero: *Ilíada*, III, 61; en el de los metales: *Odisea*, VI, 232; XI, 614; III, 433; en el arte de tejer: *Odisea*, VII, 110 y 235.

3. Los lazos mágicos que aprisionan a Ares y Afrodita son los δεσμοὶ τεχνήεντες πολύφρονος Ἡφαίστοιο. El viejo del mar, en sus metamorfosis, utiliza los recursos de una δολίης τέχνης (*Odisea*, VIII, 296 y IV, 455).

4. Acerca de la *Metis* como inteligencia práctica en obra dentro de la maestría artesana como en las fórmulas mágicas, cf. H. Jeanmaire, "La naissance d'Athèna et la royauté magique de Zeus", *Revue archéologique*, XLVIII (1956), pp. 12-40.

5. Sobre la historia de la noción de *techne*, cf. R. Schaerer, Ἐπιστήμη et Τέχνη, *étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Mâcon, 1930).

6. En el siglo IV a. C., Aristóteles hace de la producción técnica una

Advenimiento de una concepción racional de la *tecne*, laicización de los oficios, delimitación más rigurosa de la función artesanal: las condiciones para la formación de un verdadero pensamiento técnico parecen realizadas. Asimismo, en *Los orígenes de la tecnología*, Espinas pensaba poder situar hacia los inicios del siglo V el giro que señala el paso de una técnica todavía inconsciente de sí misma a la tecnología propiamente dicha.[7] Veía en el movimiento de los sofistas el primer esfuerzo del pensamiento técnico para precisarse y afirmarse: en primer lugar mediante la redacción de una serie de manuales que trataban de las *tecnai* particulares; luego por la elaboración de una especie de filosofía técnica, de una teoría general de la *tecne* humana, de su éxito, de su poder. En la mayor parte de los sofistas el saber reviste la forma de fórmulas que pueden ser codificadas y enseñadas. El problema de la acción, para ellos, ya no incumbe al reconocimiento de los fines, a la definición de los valores; se plantea en términos de puros medios: ¿cuáles son las reglas del éxito, los procedimientos de triunfo en los diversos dominios de la vida? Todas las ciencias, todas las normas prácticas, la moral, la política, la religión, estarán consideradas así dentro de una perspectiva "instrumentalista", como técnicas de acción al servicio de los individuos o de las ciudades.

Esta promoción de lo útil y de lo eficaz, que ocupan en la conducta humana el lugar de los antiguos valores, se produce en una época y en una sociedad que, sin embargo, continúan cerradas al progreso técnico. Constatación paradójica: la delimitación de lo técnico y su aparente exaltación en la sofística van a la par con lo que P.-M. Schuhl ha podido llamar un verdadero inmovilismo del pensamiento técnico de los griegos.[8]

De hecho, los griegos que han inventado la filosofía, la ciencia, la moral, la política, ciertas formas de arte, no han sido innovadores en el plano de la técnica. Su utillaje y sus conocimientos técnicos, tomados al Oriente en fecha remota, no se

---

parte de la μεταβλητική. En este sentido aparece menos como fabricación o transformación de las cosas que como un aspecto de la función de cambio. El trabajo del artesano se incluye en la categoría de la μισθαρνία, de la actividad salarial (*Política*, I, 6 y 7).

7. A. Espinas, *Les origines de la technologie* (París, 1897). Sobre el paso de la técnica inconsciente a la tecnología en Grecia, cf. especialmente pp. 6-7, y la n. 1 de la p. 7.

8. P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, 2.ª ed. (París, 1947), p. XIII, y cap. I.

han modificado profundamente por nuevos descubrimientos. Las innovaciones o los perfeccionamientos que han introducido en ciertos dominios no han desbordado el marco del sistema tecnológico que se encuentra ya fijado en la época clásica y que consiste en la aplicación de la fuerza humana o animal a través de una variedad de instrumentos, no en la utilización de las fuerzas de la naturaleza por medio de máquinas motrices.[9] De manera general, la civilización material de los griegos no ha superado el estadio definido, según los autores, como técnica del *órganon*, eteotécnica, técnica de simple adaptación a las cosas.[10]

En este nivel del pensamiento técnico, ya no se encuentra la concepción arcaica —cuyo recuerdo se perpetúa en ciertos pasajes de Homero— de instrumentos animados y de obras vivientes.[11] Pero el instrumento, movido directamente por el hombre, se presenta todavía como prolongación de sus órganos.[12] El *órganon* transmite y amplifica la fuerza humana, en lugar de actuar en virtud de su estructura interna, de producir un efecto cuyo mecanismo no sea del mismo tipo que el esfuerzo del hombre. El utensilio sigue en el trabajo exactamente el mismo ritmo del cuerpo: actúa en el tiempo humano; no tiene, en tanto que instrumento, tiempo propio.[13] Si posee uno, es que se trata entonces, no de un útil artificial, sino de un instrumento natural, como el fuego, cuyo poder, la *dynamis*, se despliega a través de una duración que permanece para el hombre extraña e incomprensible. Se mira arder el fuego en el horno igual que el campesino mira crecer al trigo. La duración de la operación y el determinismo del proceso operativo, ligados a la propia fuerza del fuego, no a una ingeniosidad humana, son igualmente impenetrables.

El estancamiento técnico y la persistencia de una mentalidad premecánica en el momento mismo en que el pensamiento

9. Cf. el artículo de R. J. FORBES en el vol. II de *A History of technology*, pp. 589 ss. Es la introducción del molino de agua, hacia el siglo III d. C., lo que inaugura la nueva edad técnica de la máquina motriz. Sobre los logros y las invenciones de los griegos en el dominio técnico, cf. E. MEYERSON, *Essais* (París, 1936), pp. 246 ss.

10. Técnica del *órganon*: A. ESPINAS, *op. cit.*, pp. 75-156; edad del instrumento: P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. VIII; eteotécnica: Lewis MUMFORD, *Technics and civilisation* (Nueva York, 1946); técnicas de adaptación del hombre a las cosas: A. KOYRÉ, "Du monde de l'"à-peu-près' à l'univers de la précision", *Critique* (1948), p. 611.

11. *Ilíada*, XVIII, 373 ss. y 417 ss.; *Odisea*, VIII, 553-555.

12. A. ESPINAS, *op. cit.*, pp. 45 ss.

13. Cf. G. FRIEDMANN, *Où va le travail humain* (París, 1950), p. 28.

técnico parece tomar forma, constituyen fenómenos tanto más sorprendentes cuanto que los griegos parecen haber dispuesto del utillaje intelectual que hubiera debido permitirles realizar, en este terreno como en otros, progresos decisivos.

Testimonios diversos muestran, en efecto, que han podido abordar bastante pronto ciertos problemas técnicos al nivel de la teoría, haciendo uso de los conocimientos científicos de la época. Desde el siglo VI una obra como el canal subterráneo construido en Samos por el ἀρχιτέκτων Eupalino de Megara, supone el empleo de procedimientos, arduos ya, de triangulación.[14] Hay todas las razones para pensar que no se trata de un caso aislado. El término ἀρχιτέκτων, en Platón y en Aristóteles, designa por oposición al peón o al artesano que se pone a hacer las cosas, al profesional que dirige los trabajos desde arriba: su actividad es de orden intelectual, matemática esencialmente.[15] Al poseer los elementos de un saber teórico puede transmitirlos en una enseñanza de carácter racional, muy diferente del aprendizaje práctico. Del mismo modo que, en medicina, el verdadero ἰατρός se distingue del curandero vulgar por su conocimiento de la naturaleza y de las causas generales de las enfermedades, el ἀρχιτέκτων, en los dominios en que se ejerce su actividad (arquitectura y urbanismo, construcción de navíos, artefactos de guerra, decorados y tramoyas teatrales) se apoya en una *tecne* que tiene forma de teoría más o menos sistemática.

Por otra parte, fuera de los hombres de oficio, los no-profesionales han sido llevados con motivo de investigaciones matemáticas, a tratar cuestiones mecánicas y a interesarse por ellas. Tenemos, en el siglo IV, el caso de Arquitas, al cual se atribuía, entre otras, la invención de la garrucha, del tornillo y la construcción de un autómata volante.[16] El siglo III a. C. es el siglo de Arquímedes. Ingeniero militar por necesidad y práctico a su pesar, si se cree en la tradición, supo no obstante, al mismo tiempo que utilizaba el tornillo sin fin y perfeccionaba el empleo de cabrias y poleas para izar grandes pesos, estudiar las

14. HERÓDOTO, III, 60. Sobre el acueducto de Samos, cf. *A History of technology*, vol. II, pp. 667-668, y A. REYMOND, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, 2.ª ed. (París, 1955), p. 186.

15. PLATÓN, *Político*, 259 *e*: el ἀρχιτέκτων se opone al ἐργαστικός, y le ordena porque aporta a la obra la contribución de un conocimiento teórico, fundamentado en el cálculo. La misma oposición en ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981 *b* 30.

16. AULO-GELIO, X, 12.

propiedades geométricas de la espiral, construir la teoría del equilibrio de las fuerzas en la palanca y la balanza, y definir la mecánica como la ciencia que permite mover un peso dado con una fuerza dada. Las investigaciones proseguidas en la Escuela por los peripatéticos no excluían tampoco las realidades técnicas fuera de su campo de indagación. Las *Mecánica*, atribuidas a Aristóteles, intentan proporcionar la explicación racional de los efectos producidos por las "máquinas simples" que forman la base de todas las combinaciones mecánicas y cuyas propiedades, según el autor, se derivan del círculo como de su principio común. Este esfuerzo de elucidación teórica de los problemas que se plantean en ciertos sectores de la actividad técnica tiene por resultado, en la escuela alejandrina, los trabajos de Ctesibios y de Filón, más tarde los de Herón. Se trata de hombres a los que se llama μηχανοποιοί, constructores de máquinas. Son ingenieros, inventores. Ellos formulan la teoría de los diversos tipos de máquinas: su fabricación, su funcionamiento, sus reglas de empleo. Tienen una doble preocupación: sistematización racional, de forma demostrativa, apoyándose en los "principios"; [17] claridad y precisión suficientes, en los detalles de construcción, para ser útiles en la práctica de los oficios afectados.[18]

Como elementos técnicos sus máquinas comprenden —excepción hecha de cinco máquinas simples cuya teoría, después de Aristóteles, adoptan de nuevo: la palanca, la polea, la garrucha, el tornillo, la cuña— un sistema complejo de piezas, la válvula, el cilindro y el pistón, la rueda dentada y el engranaje, el sifón. Ellas ponen en práctica —además del peso del que se sabe calcular, después de Arquímedes, la distribución sobre los soportes y el equilibiro para una fuerza dada gracias al número apetecido de poleas, garruchas y engranajes— la torsión de los cables, la elasticidad de una lámina de metal, la compresión del aire y de los líquidos, las corrientes, ascendentes y descendentes, de aire y de agua calientes y frías, los efectos de los

17. Herón, *Baroulkos*, IV. El autor recuerda un cierto número de reglas de método: la búsqueda debe partir de lo que es evidente y cuya causa es evidente; una proposición no puede contradecir otra anteriormente demostrada; quien quiere avanzar en el descubrimiento de las causas debe partir de uno o varios principios físicos y relacionar con ellos todas las cuestiones que se presenten.

18. El *Baroulkos*, de Herón, suministra informaciones perfectamente claras y precisas, de una ingeniosidad técnica notable, sobre la manera de amarrar los gruesos bloques de piedra que han de levantar las grúas y acerca de las condiciones de seguridad para evitar los accidentes.

vasos comunicantes y la aspiración por el vacío, la fuerza del vapor.

Esta ingeniosidad técnica, unida a una búsqueda de los principios generales y de las reglas matemáticas que permiten, cuando es posible, calcular la construcción y el empleo de los artefactos, ha producido una serie de invenciones notables.[19] Sin embargo, no ha actuado sobre el sistema tecnológico de la antigüedad para transformarlo; no ha roto los cuadros de la mentalidad premecánica. Se impone, en efecto, una doble constatación. Allí donde las máquinas descritas por los ingenieros tienen realmente una finalidad utilitaria, son empleadas y concebidas al modo de instrumentos que multiplican la fuerza humana, a la que recurren, a pesar de su complejidad, como único principio motor. Cuando apelan a otras fuentes de energía y en lugar de amplificar una fuerza dada al principio funcionan automáticamente desarrollando su movimiento propio, se trata de obras que se sitúan conforme a toda una tradición de objetos maravillosos, al margen del dominio propiamente técnico.[20] Son los *thaumata*, construidos para provocar el asombro. La misma singularidad de sus efectos, causados por un dispositivo oculto, limita extrañamente su alcance. Su valor y su interés nacen menos de los servicios que pueden prestar que de la admiración y placer que suscitan en el espectador. En ningún momento aparece la idea de que el hombre, por medio de estas especies de máquinas, puede gobernar las fuerzas de la naturaleza, transformarlas, convertirse en maestro y poseedor.

Para explicar los límites dentro de los cuales, a pesar de su riqueza inventiva, ha quedado encerrado este pensamiento técnico, se ha insistido con justa razón en las dificultades que las estructuras económico-sociales de Grecia, en particular la existencia de una mano de obra servil abundante y la ausencia de salida interior para la producción mercantil,[21] ocasionaban a su

19. Ctesibios inventa la bomba contra incendios, el órgano hidráulico y ciertas maquinarias de guerra. Perfecciona el reloj de agua. Herón conoce la prensa de tornillo; cf. A. G. DRACHMANN, "Ktesibios, Philon and Heron", *Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium*, Bibliotheca universitatis Havniensis (1948), vol. IV.

20. Cf. A. ESPINAS, *op. cit.*, p. 86; A. de ROCHAS, *La science des philosophes et l'art des thaumaturges dans l'Antiquité* (París, 1882); P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, p. 8.

21. Cf. I. MEYERSON, *op. cit.*; P.-M. SCHUHL, *op. cit.*; V. CHAPOT, "Sentiment des anciens sur le machinisme", *Revue des Études anciennes* (1938); R. J. FORBES, "The Ancients and the machine", *Archives internationales d'histoire des sciences*, n.° 8 (1949), pp. 919-933.

desarrollo. P.-M. Schuhl ha puesto de relieve por otra parte, en la ideología de esta sociedad de esclavos, los rasgos que han podido bloquear de antemano la orientación del pensamiento hacia lo técnico: al orden de valores que componen la contemplación, la vida liberal y ociosa, el dominio de lo natural, la cultura griega contrapone, como otros tantos términos negativos, las categorías despreciadas de lo práctico, de lo utilitario, del trabajo servil y de lo artificial. Pero, independientemente de estos obstáculos en alguna manera exteriores, nos parece que se puede encontrar dentro del pensamiento técnico mismo, en la forma particular que ha revestido en Grecia, ciertas razones internas de su limitación. No hay un pensamiento técnico, inmutable, que presentaría una vez constituido, los caracteres que le vemos hoy y que se orientaría como el nuestro, en función de un dinamismo espontáneo, hacia el progreso. Cada sistema técnico tiene su pensamiento propio. La utilización de un instrumento, la puesta en ejecución de una técnica, son hechos intelectuales inseparables de una estructura mental, al mismo tiempo que de un contexto social; no solamente dependen de la forma y del nivel general de los conocimientos, sino que implican todo un orden de representación: lo que es el útil, su modo de acción y la naturaleza de esta acción, su relación con el objeto producido y el agente productor, su lugar en el mundo natural y humano. Tenemos tendencia a proyectar sobre el pensamiento técnico del pasado los rasgos que caracterizan el de nuestra civilización industrial contemporánea. Suponemos que el pensamiento técnico, inmediatamente después de liberado de lo mágico y de lo religioso, debe necesariamente unirse a la ciencia, llegar a ser su realización. Versando sobre realidades naturales, ya no sobrenaturales, ¿acaso no tiene el mismo objeto que la ciencia? En la medida en que implica un conocimiento se tratará pues de un saber de tipo científico. El conocimiento técnico sería así ciencia aplicada. Igualmente creemos que, próximo a lo real, enfrentado con las cosas y preocupado de la eficacia, debe abrirse a la observación crítica, a los ensayos y a los errores, a la previsión, la verificación, la rectificación. Nos parece, de entrada, un pensamiento experimental. Operando sobre objetos materiales, actuando sobre y en el espacio, nos lo imaginamos orientado preferentemente hacia los esquemas mecánicos, con ese sentido del acoplamiento de las partes en el espacio y de su solidaridad en el movimiento que caracteriza el espíritu de menudencias. Finalmente lo suponemos intentando transformar de manera consciente la naturaleza, su-

perponerle un mundo humano de artificios, susceptibles de ser indefinidamente perfeccionados. Un pensamiento técnico artificialista, mecánico, experimental, solidario con la ciencia, estaría destinado en efecto por su lógica interna, a la renovación y al progreso. El estancamiento no podría explicarse sino por la intervención de obstáculos exteriores. Pero, en realidad, ni en la práctica corriente de los oficios, ni incluso al nivel de su expresión teórica y de su sistematización racional, el pensamiento técnico de la antigüedad se manifiesta bajo este aspecto.

El pensamiento técnico no es y no puede ser ciencia aplicada en el sentido en el que nosotros lo entendemos. Como A. Koyré lo ha indicado, actúa sobre estas realidades cambiantes del mundo terrestre que constituyen a los ojos del griego el dominio del *poco más o menos*, al que no se aplica ni medida exacta ni cálculo preciso.[22] Tiene, pues, otro objeto y se sitúa en un plano diferente al de la ciencia. La ciencia griega tiene por objeto esencias inmutables o los movimientos regulares del cielo; obedece a un ideal lógico de deductibilidad a partir de principios cuya evidencia se impone al espíritu. Carente de una medida rigurosa del tiempo, no ha cuantificado el devenir, ni establecido una conexión entre la matemática y la física. ¿De qué modo podría la técnica aplicar leyes físicas que no existen?

Hay ciertamente, en algunos sectores limitados de la actividad técnica, recurso a las matemáticas y, por ello, como hemos visto, posibilidad de abordar teóricamente ciertos problemas y darles una solución racional y demostrativa. Pero, precisamente, el razonamiento no se mantiene riguroso, sino a condición de acantonarse en el dominio de la pura teoría. La preocupación por la eficacia, la toma en consideración de los detalles propiamente técnicos, ponen de relieve una forma de pensamiento diferente y de un nivel distinto: ya no la demostración, sino lo que el griego llama ἐμπειρία, experiencia, que no es experimentación ni pensamiento experimental, sino saber práctico obtenido por tanteos. A medida que se pone más en relación con lo concreto físico, la teoría pierde su rigor y cesa de ser ella misma. No se aplica, se degrada en los hechos.

Así, vemos al ingeniero Herón, cuando razona al nivel de la teoría, preocuparse muy poco del ajustamiento de sus modelos mecánicos a la realidad técnica; las soluciones que presenta serán enteramente impracticables. En el tratado del *Baroulkos* plantea el problema, ¿cómo mover un peso de mil talentos con

22. A. Koyré, *Critique* (1948), pp. 806-823.

una fuerza de cinco? Los diversos sistemas de tren de engranajes propuestos no tienen en cuenta, en el cálculo, las resistencias ni los frotamientos que, al no ser posible medirlos, permanecen exteriores al dominio de la teoría. Las respuestas válidas como esquemas de cálculo teórico, son prácticamente irrealizables. Tal como son descritos, los sistemas de engranaje no funcionarían. Si le fuera preciso construir formalmente una máquina capaz de elevar los mil talentos con sólo cinco, el ingeniero debería proporcionar a la teoría los acomodamientos necesarios. En otros pasajes de su obra, Herón sabrá situarse en el punto de vista del práctico y tomar en consideración la experiencia del oficio así como las dificultades que le son propias. En este constructor de máquinas aparecen los dos planos de pensamiento; lo que falla entre ambos planos es la articulación.

En cambio, en un tratado como las *Mecánica* de Aristóteles, que ha marcado profundamente toda la escuela de los ingenieros alejandrinos y en quien Herón se inspira todavía de manera directa, la perspectiva es unilateral, de teoría pura. Y esta teoría no es ciencia aplicada. En la obra de Aristóteles las cuestiones mecánicas son abordadas menos por ellas y en ellas mismas que en relación a las dificultades de orden lógico que provocan. Aristóteles se preocupa de las combinaciones mecánicas al igual que de los fenómenos "paradójicos" cuya explicación debe suministrar la filosofía. El pensamiento no es técnico; si la filosofía utiliza, en ciertas partes de la demostración, el razonamiento matemático y si parte, para plantear ciertos problemas, de constataciones de hecho, continúa siendo esencialmente de inspiración lógica y dialéctica. Por su forma, su vocabulario, su cuadro conceptual, la teoría en la cual se expresa permanece curiosamente próxima a la sofística. La *mecané* se define allí en un sentido todavía muy próximo al de astucia, de estratagema, como la invención ingeniosa que permite librarse de un asunto en una situación embarazosa, en una *aporía*, y tomar la ventaja sobre una fuerza de la naturaleza que es contraria y superior. Este combate de la *tecne* contra la *physis* y los procedimientos que aseguran a la primera la victoria sobre la segunda son concebidos a la imagen de la lucha oratoria donde el sofista se esfuerza por hacer triunfar contra su adversario una causa difícil. La sofística había elaborado lo que se puede llamar una dinámica lógica. Mediante la práctica de los Δισσοὶ λόγοι de los discursos antitéticos, había habituado a las mentes a considerar que, en toda cuestión discutida, se puede clasificar en dos columnas los argumentos en favor y los argumen-

tos en contra, hacer la deducción, oponerlos, medir su fuerza relativa y su peso.[23] La *tecne* del sofista consiste en el dominio de los métodos merced a los cuales los argumentos más débiles pueden, en esta lucha, equilibrar los más fuertes, triunfar sobre ellos, dominarlos, κρατεῖν. En la *Retórica* Aristóteles la define como el arte de convertir el más flojo de los dos argumentos en el más fuerte.[24] De forma análoga delimita el dominio de la mecánica como aquel en que, para usar su propia expresión, "el más pequeño domina el más grande",[25] como el conjunto de los procedimientos que permiten con una pequeña fuerza equilibrar y mover los pesos más pesados. En el hecho de que por medio de una palanca la débil fuerza de un hombre pueda triunfar sobre esa otra, mucho más grande, de una masa pesada, se da, en buena lógica, un fenómeno extraño, ἄτοπον. Los instrumentos que operan esta verdadera inversión de poder encierran algo extraordinario, θαυμάσιον. La teoría se propone dilucidar el misterio de ello. Muestra que todos los métodos mecánicos se reducen al juego de cinco instrumentos simples, cuyas propiedades derivan de la naturaleza del círculo y a su combinación. Esta demostración, al mismo tiempo que fundamenta un sistema de mecánica racional, circunscribe definitivamente su campo y fija de antemano los límites más allá de los cuales esta *tecne* no debe aventurarse. Así como en geometría toda figura debe poder ser construida con la regla y el compás, en mecánica toda máquina, para ser viable, deberá descansar en la combinación de los instrumentos simples.

La teoría de los cinco instrumentos descubre en la naturaleza del círculo el principio, *arqué*, de todos sus efectos. Ante la sorprendente inversión de poder, producida por las máquinas simples, tal como es presentada por Aristóteles, nos sentimos inclinados a recordar el procedimiento decisivo del arte sofístico: el retorno contra el adversario de su propio argumento; cuanto mayor es la fuerza del argumento, tanto más desfavorable le resulta, utilizado contra él. Así pues, hay en el movimiento del círculo, según Aristóteles, una ambigüedad que permite un retorno análogo. Los puntos situados en los dos extremos de su

23. Cf. E. Dupréel, *Les Sophistes* (Neuchâtel, 1948), pp. 38-45; J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (París, 1956), pp. 180-186.

24. Aristóteles, *Retórica*, II, 1402 *a*; cf. igualmente Aristófanes, *Las Nubes*, 112 ss. (citado por J. de Romilly, *op. cit.*, p. 184).

25. ἐν οἷς τά τε ἐλάττονα κρατεῖ τῶν μειζόνων (*Mecánica*, 847 *a* 22).

diámetro se mueven con igual movimiento en direcciones opuestas, de manera que si un círculo transmite su rotación a un segundo que lo toca en un punto, este segundo círculo se moverá, pero en dirección contraria y cuanto más rápido sea el movimiento del primero, más deprisa será impulsado y girará en sentido inverso el segundo.[26] Estas analogías entre los dominios de la argumentación dialéctica y de la acción sobre la naturaleza, para nosotros tan extraños el uno al otro, no hacen sino traducir una simple comparación, un parentesco en el vocabulario. Subrayan la apelación, en los dos casos, a las mismas categorías mentales, la utilización de un mismo sistema de conceptos. Se descubrirá la prueba en el carácter propiamente lógico y dialéctico del argumento de que se sirve Aristóteles para demostrar que el círculo constituye el principio gracias al cual, en las máquinas, lo pequeño y lo débil pueden dominar lo grande y lo fuerte. El círculo mismo es lo más sorprendente del mundo, es una realidad contradictoria, la combinación de varios contrarios en la misma naturaleza. Se mueve en un sentido y en otro, es a la vez cóncavo y convexo, móvil e inmóvil. Aristóteles encuentra, pues, normal y razonable que sea él el principio de la inversión del poder: no es extraño que lo extraordinario se siga de lo aún más extraordinario.[27]

Por extraña que parezca esta argumentación es bastante significativa. Muestra cómo, carente de una física experimental, la reflexión técnica se encontraba en la imposibilidad de erigir su propio aparato conceptual. Cuando ha querido formular sus problemas le ha sido preciso recurrir, al mismo tiempo que a las matemáticas, a los cuadros ya elaborados, en la dinámica lógica, por la teoría del razonamiento, de la discusión, de la demostración. Ha concebido la acción sobre la naturaleza en las formas y sobre el modelo de la acción sobre los hombres. Ha visto en los instrumentos técnicos los medios para una dominación sobre las cosas análoga a la que el orador ejerce sobre la asamblea merced a su dominio del lenguaje. Es la *dynamis* de la palabra y la fuerza de los argumentos lo que el orador in-

26. Es esta propiedad del círculo la que utilizan, señala Aristóteles, los demiurgos cuando, para producir un θαυμαστόν, colocan en los templos unas series de discos de hierro que giran el uno sobre el otro con duro frotamiento, quedando algunos disimulados a la vista del público. *Mecánica*, 848 *a* 30.

27. Καὶ τοῦτο εὐλόγως συμβέβηκεν· ἐκ μὲν γὰρ θαυμασιωτέρου συμβαίνειν τι θαυμαστὸν οὐδὲν ἄτοπον, θαυμασιώτατον δὲ τὸ τἀναντία γίνεσθαι μετ' ἀλλήλων.

vierte o decuplica por sus procedimientos de demostración y que hace triunfar en el *agon* judicial. Es una *dynamis* que el mecánico multiplica por el artificio de sus aparatos a fin de dominar una fuerza más poderosa. En la mecánica no todo es matematizable. El dinamismo de las fuerzas naturales, que aún no se puede calcular bajo la forma de leyes al nivel de una ciencia física, es hecho más inteligible por esta transposición al plano de una dialéctica hábil en evaluar la potencia lógica de los argumentos.[28]

28. El pensamiento histórico de los griegos, al igual que el pensamiento técnico, permanece tributario de la lógica y de la dialéctica. I. MEYERSON escribe: "La sucesión de los hechos es lógica en Tucídides... El tiempo de Tucídides no es cronológico: es, por así decirlo, un tiempo lógico". Y, al recordar las observaciones de J. DE ROMILLY según la cual, en Tucídides, el relato de una batalla es una teoría y la victoria un razonamiento verificado, añade: "El mundo de Tucídides es un mundo repensado y su historia una dialéctica realizada" ("Le temps, la mémoire, l'histoire", *Journal de Psychologie* (1956), p. 340). Incluso el pensamiento médico, aunque muy elaborado, no se ha liberado enteramente de los cuadros que le imponían la discusión y la confrontación orales. L. BOURGEY señala que la práctica de los discursos médicos era general y que, por este medio, la elocuencia ejercía al principio, en medicina, una especie de soberanía: "No se trataba solamente de componer bellos trozos de elocuencia, sino que era necesario hacer frente victoriosamente a los adversarios: a menudo, después de la presentación de una cierta tesis, otro médico tomaba la palabra para sostener la tesis contraria o bien el orador, puesto directamente en el banquillo, se encontraba obligado a responder a un gran número de cuestiones precisas" (*Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique* (París, 1953), pp. 114 ss.). Por supuesto, esta primacía de los discursos se resalta en el pensamiento de los médicos sofistas. Encuentra en ellos una justificación en la teoría según la cual el principio de las enfermedades es invisible al ojo y se manifiesta solamente en el pensamiento raciocinante, λογισμός. La corriente médica empírica sostiene, por el contrario, que el verdadero criterio de la verdad médica consiste en captar directamente por los ojos, porque todo lo que existe debe poder ser visto y conocido (cf. L. BOURGEY, *op. cit.*, p. 117). Se encuentra de nuevo aquí la oposición, tradicional en el pensamiento griego, entre φανερά y ἄδηλα, cosas visibles y cosas invisibles; las primeras dependen directamente de la *empeiria*, las segundas necesitan una intervención diferente del espíritu, ya se trate de adivinación inspirada o de puro razonamiento (cf. P.-M. SCHUHL, "Adèla", *Annales de la Faculté des Lettres de Toulouse*, I (1953), pp. 86-94, y L. GERNET, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique* (1956), pp. 79-87). Sin embargo, en el *Baroulkos*, HERÓN subraya que el principio de todas las dificultades en las cuestiones mecánicas y de la oscuridad que envuelve la investigación de las causas en esta ciencia es porque no se pueden ver las fuerzas que actúan en los cuerpos pesados ni la manera en la que se dividen. Puesto que la fuerza pertenece al dominio de lo invisible, el λογισμός, el discurso raciocinante, ejerce necesariamente su soberanía sobre la mecánica.

De espíritu muy diferente, los trabajos mecánicos de Arquímedes se prestan a observaciones análogas. Sus investigaciones teóricas versan exclusivamente sobre la estática, es decir, sobre esos problemas de equilibrio que es posible formular y demostrar conforme al método de exposición racional utilizado por Euclides en los *Elementos*. "Puede extrañar —escribe Arnold Reymond— que Arquímedes, después de haber inventado o perfeccionado tantas máquinas balísticas, no haya intentado estudiar su teoría." Y añade: "esta abstención se explica, creemos, por las dificultades lógicas que plantea la noción de movimiento".[29] Los argumentos de Zenón de Elea habrían impedido a Arquímedes, de este modo, esforzarse por establecer los fundamentos de una dinámica racional. Los tratados de balística que nos han dejado los ingenieros alejandrinos suministran otras precisiones. En varias ocasiones Filón insiste en la imposibilidad de conducir este tipo de indagación mediante el puro razonamiento y la demostración rigurosa.[30] Para obtener máquinas de tiro eficaces, de alcance deseado, ha sido necesario recurrir a la experiencia, añadir de un lado, suprimir de otro. Como justamente señala P.-M. Schuhl, incluso la fórmula que permite al ingeniero adaptar las proporciones de sus artefactos en función del peso del proyectil y del alcance, fórmula cuya expresión matemática proporciona Diels, no ha sido obtenida por demostración teórica, sino de forma completamente empírica, por tanteos y rectificaciones sucesivas.[31] En la *Vida de Marcelo* Plutarco honra a Arquímedes por no haber querido dejar nada escrito sobre la construcción de estas máquinas que, no obstante, habían contribuido más a su renombre que el resto de su obra. No sería necesario ver en esta actitud de Arquímedes un simple prejuicio de aristócrata que rehúsa degradar su ciencia aplicándola a trabajos serviles. A sus ojos, en la medida en la que una investigación deja lugar a la *empeiria* y no es enteramente racional, no es posible ya considerarla, precisamente, como una verdadera ciencia.

Este vacío entre una ciencia que se inspira en un ideal lógico y una *empeiria* reducida a los tanteos de la observación no lo ha podido llenar el pensamiento griego. Por eso, incluso entre los ingenieros alejandrinos —quienes, contrariamente a Aristó-

29. A. Reymond, *op. cit.*, p. 204.
30. Filón, *Mecánica*, IV, 3. No es posible comprender todo en estas materias, λόγῳ καὶ μεθόδοις.
31. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, p. 16.

teles y Arquímedes, se limitan en sus tratados a las realizaciones técnicas— se encuentra, más bien que una ciencia aplicada, un compromiso entre la teoría y la experiencia, mal articuladas la una con la otra y cuyas exigencias finalmente se oponen.[32] En el dominio de la mecánica la teoría se mantiene fiel a la orientación lógica de Aristóteles: los cinco instrumentos simples forman, en Herón, un sistema coherente, cerrado sobre sí mismo, que excluye la innovación y el progreso. La solución de todos los problemas mecánicos consiste en calcular de qué modo es posible, mediante estos instrumentos, equilibrar fuerzas desiguales dadas de antemano, una de las cuales es la fuerza humana y la otra un peso tan grande como se quiera. La racionalidad misma del sistema supone su limitación y su acabamiento. En cambio, cuando se sale del dominio mecánico, como en la balística o las máquinas neumáticas, el poder de la *physis* sobre la que se apoya ya no es mensurable. Los principios de explicación que propone la teoría, demasiado generales y de orden cualitativo, no se acomodan sino groseramente a los detalles técnicos de construcción: ni las máquinas, ni las fuerzas que aplican, ni los efectos producidos, son evaluados. La máquina lleva a cabo pues un dominio sobre fuerzas físicas que escapan al control riguroso de la razón; permite desviarlas momentáneamente de su camino natural, produciendo de esta forma un fenómeno sorprendente, excepcional, pero de alcance reducido. Es este aspecto extraordinario lo que aparece todavía en primer plano en las máquinas neumáticas de un Filón. Del mismo modo que un prestidigitador revela el secreto de sus trucos, Filón entrega al público, en su tratado, la llave de los *thaumata* más hermosos, tradicionales o de su invención.[33]

32. A. C. DRACHMANN señala justamente el eclecticismo de las consideraciones teóricas en los *Neumática* de Herón. En Herón las máquinas no sirven para ilustrar el juego de las leyes naturales, al igual que las leyes naturales no sirven, salvo raras excepciones, para explicar el funcionamiento de los instrumentos. La teoría suministra principios de explicación válidos para el conjunto. No aparece la noción de leyes físicas precisas, ni la de un aparato experimental para verificarlas. No se trata de un tratado de física aplicada, sino de una colección de ingeniosidades técnicas (*op. cit.*, p. 161).

33. El estado de espíritu de Herón es, a este respecto, diferente. Contrariamente a Filón, no menciona sino una sola vez (en I, 9) el valor de trampa de su construcción. Más que a su carácter "maravilloso" es sensible a la ingeniosidad que denota la máquina, en su aspecto de solución de un problema técnico, sin referencia a su utilidad eventual; *cf.* A. C. DRACHMANN, *op. cit.*, p. 161.

En el *mecanopoios* el personaje del demiurgo arcaico, pariente del mago, adornado del prestigio un poco inquietante de los poderes excepcionales que le confiere su *metis*, se traspone en la figura del ingeniero, enfrentado con la naturaleza, y que puede, por sus sabios artificios, obligarla a producir maravillas. Se sitúa sobre un plano extraño tanto a la ciencia racional del teórico puro como a la rutina ciega del hombre de oficio porque las fuerzas de la *physis*, con las que juega y cuyo manejo expone, encubren una *dynamis*, poder de vida rebelde al análisis lógico. El dominio en que se ejercen su acción y sus investigaciones encierra, a los ojos del griego, un elemento demoníaco, en el sentido en que Aristóteles, queriendo señalar en la *physis* la presencia de una fuerza irracional de cambio, escribe que el *physikon* es *daimonion*. Plutarco —percatado del efecto producido en los espectadores por las máquinas de guerra construidas por Arquímedes y que hacían de Siracusa, en el combate, una especie de gigantesco Briareo cuyo ingeniero, semejante a la *psyqué* del monstruo, animaba todos los movimientos— añade que dichas máquinas se manifestaron como el fruto de un saber menos humano que demoníaco.[34] La expresión conviene sin duda tanto más cuanto que Arquímedes era incapaz de dar a su arte de construir máquinas la forma de una ciencia enteramente racional.

Por consiguiente, cuando escapa al marco estrecho en que la encerraban las exigencias lógicas de la teoría y se orienta hacia nuevas invenciones, la investigación técnica griega se encuentra enfrentada con lo irracional. Al mismo tiempo que le es preciso, en sus pesquisas, cumplir la parte de la *empeiria*, está confrontada, en sus obras, con una naturaleza animada y viviente a la cual no puede pretender imponer completamente su ley. Por eso guarda la máquina del ingeniero el carácter de un logro excepcional que no parece susceptible de una aplicación generalizada. Entre el pensamiento lógico del que se libera difícilmente y el arte del taumaturgo, con el que tiende a confundirse en sus invenciones más audaces, la reflexión técnica no llega a definirse claramente. No es un pensamiento experimental. Incluso cuando utiliza arreglos mecánicos permanece ligada a una concepción dinamista de la realidad sobre la que actúa. No concede a sus artificios el poder indefinido de transformar la naturaleza. La máquina no tiene sino el valor limitado de un expediente; es una trampa tendida en los puntos en los que la natu-

34. PLUTARCO, *Vida de Marcelo*, 17.

raleza se deja coger. La máquina no aparece todavía como el modelo universal de las estructuras físicas.

Si de la teoría técnica pasamos a la práctica de los oficios, los aspectos de estancamiento se acusan aún más. Los artesanos no nos han dejado testimonio directo de su trabajo. Pero los escritores de la antigüedad están de acuerdo en reconocer allí el tipo mismo de la actividad rutinaria.[35] La *tecne* artesanal no es un verdadero saber.[36] El artesano no comprende su método, no entiende lo que hace. Se contenta con aplicar servilmente las fórmulas que le han sido enseñadas en el curso de su aprendizaje.[37] Su *tecne* reposa sobre la fidelidad a una tradición que no es de orden científico y fuera de la cual toda innovación lo entregaría desarmado al azar. La experiencia no puede enseñarle nada, porque, en la situación en que se encuentra —entre el conocimiento racional de una parte y la *tyque*, el azar, de otra— no existe para él ni teoría ni hechos capaces de verificar esta teoría: no hay experiencia en sentido propio. Mediante las reglas estrictas a las cuales le somete su arte, imita, ciegamente, el rigor y la seguridad del procedimiento racional; pero debe también adaptarse, gracias a una especie de olfato adquirido en la práctica misma de la profesión, a lo que la materia sobre la que actúa encierra siempre de más o menos imprevisible y casual.[38] El tiempo de la operación técnica no es una realidad estable, unificada, homogénea, sobre la que el conocimiento tuviera los medios de actuar; es un tiempo hecho, el tiempo de no dejar escapar la oportunidad, del *kairos*, ese momento en el que la acción humana acaba de encontrar un proceso natural que se desarrolla al ritmo de su propia duración. El artesano, para intervenir con su instrumento, debe apreciar y esperar el momento en que la situación está madura, saber someterse enteramente a la ocasión. Jamás debe abandonar su tarea, dice Platón, bajo pena de dejar pasar el *kairos* y ver la

35. Cf. A. Koyré, *loc. cit.*, pp. 627-628.

36. A lo sumo una *doxa*. No participa en el conocimiento sino por el lugar que reserva al cálculo, a la medida, al peso; cf. Platón, *Filebo*, 55 *e; Teeteto*, 176 *c*. El término τέχνη que, en un principio, se aplica tanto al conocimiento científico como a la experiencia del artesano, podrá, después de Platón, oponerse a la verdadera ciencia: ἐπιστήμη.

37. Aprendizaje puramente práctico de carácter todavía secreto que el artesano transmite a su hijo o al hijo de un amigo, y que es totalmente diferente de una enseñanza teórica; cf. Platón, *Protágoras*, 328 *a* y 323 *d;* Jenofonte, *Económica*, XV, 11.

38. Aristóteles, *Política*, 1258 *b* 36; *Ética a Nicómaco*, II, 1104 *a* 9.

obra estropeada.[39] La ojeada que supone la maestría técnica del artesano no hace sino indicar su servidumbre con respecto a un *kairos* que él es incapaz de dominar mediante la inteligencia.[40]

Laicizándose, las técnicas no han sido elevadas al rango de aplicación de la ciencia; se han constituido en un sistema de fórmulas tradicionales y de habilidades prácticas, cuya eficacia no tiene nada que no sea natural, pero que no se prestan ni a la reflexión crítica ni a la innovación.

Se preguntará incluso si, llegando a ser positivo, el pensamiento técnico no se ha degradado en cierta manera. No se ha aproximado al conocimiento racional. En cambio parece haber perdido el dinamismo y la audacia que le pertenecían en las épocas más antiguas cuando aún no se había borrado completamente el recuerdo de sus relaciones con el saber mágico. La vida técnica parece haber conocido en el siglo VII, en la Grecia asiática, un esplendor que dejaba presagiar ricos desarrollos y que ha sido bloqueado en Grecia continental desde el día en que se ha estancado en las formas que le imponía la organización política de la ciudad. El personaje del demiurgo, en Homero, goza de un prestigio social superior al del artesano de la época clásica.[41] Este desprecio del *status* artesanal, confirmado por la evolución del vocabulario,[42] corresponde a una modificación en la naturaleza y función de la misma actividad técnica. Agrupados en comunidades, comparables a ciertos *gene* religiosos, los demiurgos son, al principio, caminantes llamados al servicio de una clientela noble. Fabrican objetos de lujo, obras preciosas del tipo de esos *agalmata* de los que Louis Gernet ha mostrado que todavía hacen intervenir una noción mítica

39. PLATÓN, *República*, II, 370 *b* y 374 *c*.

40. El sofista, cuya enseñanza se refiere a la *praxis*, a la conducta general de la vida, no a la *poiesis*, a la fabricación, podrá pretender conocer la ocasión y enseñar el arte de su utilización. Se presenta como el maestro del *kairos;* el artesano es el esclavo de este *kairos*.

41. Cf. A. AYMARD, "L'idée de travail dans la Grèce archaïque", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 29-45.

42. En un curso dado en la École pratique des Hautes Études L. GERNET observaba que el empleo del término χειρῶναξ, que retiene, en la designación del artesano, la idea de una maestría, no sobrevive a la mitad del siglo V a. C. La palabra χειροτέχνης no conserva sino raramente, en la época clásica, un sentido favorable. Tiende cada vez más a fijarse en la noción de oficio subalterno y despreciable. Se la encuentra asociada naturalmente a la de βάναυσος, que evoca el empleo de la fuerza puramente física, en su forma más bruta; cf. PLATÓN, *República*, 405 *a* y 490 *c*; ARISTÓTELES, *Política*, 1277 *b*.

del valor.[43] Por la elección de la materia, la belleza formal, la perfección del trabajo, la obra del demiurgo, representa, para aquel que la ha pedido, una garantía de riqueza, de poder, de éxito. Más que objeto utilitario o bien mercantil es símbolo de valor personal, de superioridad social. Las comunidades de demiurgos, celosas, como las de los adivinos o de los aedos, de su ciencia y de sus secretos, comprometen su reputación en un pugilato para saber quién inventará la obra más renombrada. Esta *eris*, que es antes espíritu agonístico que competencia comercial, orienta una parte de la actividad técnica hacia la producción de obras extraordinarias, a propósito para deslumbrar de sorpresa y de admiración.[44] Muy próxima a la del taumaturgo, la psicología del demiurgo antiguo permanece marcada por esta búsqueda de la obra excepcional, del éxito que proporciona la victoria en la prueba técnica.

En la época clásica el estado de espíritu es completamente diferente. En primer lugar, la ciudad condena el lujo y preconiza con insistencia, hasta en el vestido, un ideal de severidad austera.[45] En nombre de la igualdad cívica reprueba las manifestaciones ostentatorias, los gastos suntuosos, privilegio de las familias aristocráticas. Por otra parte, en el nuevo orden social, el artesano está relegado al puesto que corresponde a su función dentro del Estado, confinado en los límites de su papel subalterno. El demiurgo itinerante, personaje un poco al margen, inquietante pero reputado, se ha transformado en tendero sedentario. Su actividad ya no es deslumbrar por sus obras maravillosas, sino llevar al ágora, mediante salario, mercancías de uso corriente. Su función parece menos *demiúrgica* o *poiética*, en sentido propio, que de comercio e intercambio: [46] facilita a sus conciudadanos las utilidades que les faltan. Ya no se le pide maravillar, ni innovar, sino cumplir correctamente su tarea aplicando las reglas de su oficio.

En estas condiciones no es sorprendente que el espíritu de astucia y de ingeniosidad inventivas, esta *metis* llena de recursos que gobernaba en otro tiempo la inteligencia técnica, haya parecido abandonar el taller del herrero y el tenducho del zapa-

43. L. GERNET, "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 415-462.

44. La *eris* subsiste, en la edad de la ciudad, dentro de las artes que tienen un carácter estético al mismo tiempo que utilitario, como la decoración de la vajilla de lujo, en la alfarería.

45. Cf. TUCÍDIDES, I, 5, 3 y 4.

46. Cf. *supra*, p. 240, n. 6.

tero.[47] En la edad de la Ciudad la *metis* inspira a otros personajes sus trucos, sus astucias, sus expedientes: al sofista, nunca falto de un argumento, con respuesta para todo y que a veces, como Gorgias, se presenta como taumaturgo y representa el papel de mago de la palabra; [48] también al ingeniero, como Filón, que toma del demiurgo la tradición de los *thaumata.* En cuanto al artesano ordinario, al χειροτέχνης, este trabajador manual que no tiene, como el ἀρχιτέκτων, tiempo suficiente para ejercitarse en las matemáticas, no le queda de ahora en adelante sino la rutina del oficio.

En el interior mismo de su actividad profesional, lo esencial escapa a su competencia; las reglas de su *tecne* interesan sólo a los procedimientos de fabricación, a la *poiesis;* la obra, *poiema,* en vista de la cual trabaja, le supera: a los ojos del griego ésta es, en efecto, extraña al dominio propiamente técnico. Ya se trate de casas, de calzados, de flautas o de hebillas, etc., siempre responde a la exigencia de una necesidad natural definida. No se muestra, en el sentido propio del vocablo, como un artificio.[49] Es un *eidos,* una forma, dada de antemano al modo de una realidad natural. El artesano no la ha inventado; no puede modificarla; no tiene incluso, en tanto que artesano, calidad para conocerla: la ciencia de la forma del objeto fabricado pertenece, no al productor, sino al usuario.[50] Superior al obrero y a su *tecne,* la forma orienta y dirige el trabajo que la realiza; le señala su término, fija sus límites, determina su marco y sus medios. En la obra de arte, como en la producción natural, es la causa final lo que determina y lo que dirige el conjunto del proceso productor. La causa eficaz —el artesano,

47. H. Jeanmaire ha mostrado en qué aspectos el retrato de *Eros* en Platón (*Banquete,* 203 *d*) podía permitir precisar la forma de inteligencia que caracteriza la *metis* (*loc. cit.,* pp. 24 y 25). *Eros* tiene de su padre *Poros,* hijo de *Metis,* el espíritu de desenvoltura, la inteligencia fértil en invenciones. "Fino cazador, siempre ocupado en alguna maquinación y curioso de invenciones, lleno de recursos, con su filosofía de la vida, maligno hechicero, mago y sofista." Pero la *metis* ¿es para Platón una "virtud artesana"? No lo parece. En el mismo texto (203 *a*) Platón opone precisamente a la especie de los hombres llamados "demoníacos", porque están habitados por demonios como Eros y que de este modo tienen acceso al conocimiento de las cosas divinas, aquellos cuyo saber tiene relación con un ciencia especial o con un oficio manual, y que no son sino unos artesanos.

48. Cf. Gorgias, *Elogio de Elena,* 32 ss.

49. *Supra,* pp. 225 ss.

50. Platón, *República,* 601 *c;* Aristóteles, *Política,* 1282 *a* 17.

sus herramientas, su *tecne*— no es sino el instrumento gracias al cual una forma preexistente conforma la materia.

Al nivel de las tareas artesanas, aún más que entre los ingenieros, el pensamiento griego se mantiene penetrado de imágenes naturalistas y de concepciones dinamistas. El artesano no es, como en Descartes, un mecánico cuya obra no puede encerrar más que lo que hay puesto, debiendo encontrarse toda la perfección que existe formalmente en el artefacto eminentemente en la inteligencia del obrero que la ha concebido. El artesano es, para los antiguos, un hombre que ordena una materia, opaca al espíritu, encarnando en ella una forma superior a su mente. La obra posee más perfección que el obrero; el hombre es inferior a su trabajo. Así pues, excedido por el mismo producto que fabrica, el artesano no gobierna a la naturaleza, se somete a las exigencias de la forma. No necesita, en su trabajo, ni espíritu de iniciativa, ni reflexión. Su función y su virtud, dirá Aristóteles, es obedecer.[51]

Nuestras observaciones tenían su punto de partida en la constatación de un hecho que parecía paradódijo: el inmovilismo del pensamiento técnico de los griegos en el momento en que, a través de la reflexión de los sofistas sobre la *tecne*, parecía tomar forma, delimitarse, afirmarse en sus rasgos esenciales. Sin embargo, en los diversos niveles en los que hemos podido captarlo, se ha revelado muy diferente del pensamiento técnico de hoy, dibujado y orientado de otro modo. No tiene aún los caracteres que definen, a nuestros ojos, la inteligencia técnica y que fundamentan su dinamismo. No se articula, o se articula mal, con la ciencia. Ignora el pensamiento experimental. A falta de haber elaborado las nociones de ley natural, de mecanismo físico y de artificio técnico, no dispone del cuadro conceptual que aseguraría su progreso. Por lo demás, solamente en las obras de los ingenieros alejandrinos, especialmente en Herón, se abre paso el interés por los instrumentos o las máquinas como tales, y su construcción es abordada desde una perspectiva realmente técnica. La teoría está sometida a otras preocupaciones; permanece integrada al pensamiento matemático y lógico.

En los sofistas en particular no podría hablarse de un pensamiento técnico. Su enseñanza ignora las actividades artesanas;

51. El gobierno pertenece a quien posee la φρόνησις; el artesano, que está privado de ella, está destinado a la obediencia: *Política,* 1277 *b* 29.

no incumbe a los medios de actuar sobre la materia.[52] Su dominio es la *praxis*, que ellos oponen precisamente a la *poiesis* del artesano.[53] Proponen normas totalmente humanas, positivas, racionales, que reemplacen el azar ciego o las luces sobrenaturales del oráculo, para la conducta general de la vida, la actividad política y las relaciones humanas. Bien es verdad que pretenden regular y codificar la acción, enseñar técnicas de éxito. Pero para el griego del siglo v actuar no es fabricar objetos ni transformar la naturaleza: es tener los medios de obrar sobre los hombres, vencerlos, dominarlos. En el marco de la ciudad, el instrumento necesario de la acción, aquel cuya maestría concede poder sobre otro, es la palabra. La reflexión de los sofistas sobre la *tecne* humana, sobre los medios de extender su poder, de perfeccionar sus instrumentos, no ha llevado ni a un pensamiento ni a una filosofía técnicos; ha desembocado en la retórica; ha constituido la dialéctica y la lógica.

El estancamiento técnico en los griegos va a la par con la ausencia de un verdadero pensamiento técnico. El arranque del progreso técnico supone, paralelamente a las transformaciones en el orden político, social y económico, la elaboración de nuevas estructuras mentales. El pensamiento técnico, de hecho, se constituirá cuando parezca desbloquearse. Construyendo máquinas organizará su propio utillaje intelectual.

52. Incluso en un hombre como Hippias que parece ser el representante de un ideal de polimatía, la enseñanza no debía ocuparse de los oficios artesanos. Vanagloriándose de haber fabricado con sus manos todo lo que llevaba consigo, comprendidos vestidos y calzado, proclamaba su *autarquéia*, su autosuficiencia, al modo de los cínicos, más que su interés por las cuestiones técnicas.

53. Cf. PLATÓN, *Cármides*, 163 *b-d*; DUPRÉEL, *op. cit.*, p. 133.

CAPÍTULO V

LA CATEGORÍA PSICOLÓGICA DEL DOBLE

REPRESENTACIÓN DE LO INVISIBLE Y CATEGORÍA PSICOLÓGICA DEL DOBLE: EL "COLOSSOS"[1]

Quisiera mostrar con un ejemplo cómo los griegos han podido expresar en una forma visible poderes del más allá que pertenecen al dominio de lo invisible.

La naturaleza de estos poderes sagrados se halla estrechamente ligada a su modo de representación. En el simbolismo religioso, como en toda especie de sistema simbólico, es a través de formas —y mediante estas formas— como el pensamiento construye sus objetos.

El ejemplo escogido es el del *colossos*. Al principio la palabra no tiene un valor de estatura. No designa, como lo hará más adelante por razones accidentales, efigies de dimensión gigantesca, "colosal". En el vocabulario griego de la estatua, muy diverso y bastante fluctuante, como E. Benveniste ha puesto de relieve,[2] el término *colossos*, de género animado y origen prehelénico, se vincula a una raíz *kol-*, que se puede relacionar con ciertos nombres de lugar en Asia Menor (Kolossai, Kolofon, Kolura) y que retiene la idea de algo erigido, alzado.[3]

Por ello el *colossos* parece poder distinguirse de otros ído-

1. Exposición hecha en el coloquio sobre "El signo y los sistemas de signos", organizado por el Centro de investigaciones de psicología comparativa (Royaumont, 12-15 abril 1962).

2. E. BENVENISTE, "Le sens du mot κολοσσός et les noms grecs de la statue", *Revue de philologie* (1932), pp. 118-135; cf. igualmente P. CHANTRAINE, "Grec *kolossós*", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (1930), pp. 449-455.

3. Cf. Georges ROUX, "Qu'est-ce qu'un κολοσσός?", *Revue des Études anciennes* (1960), pp. 5-40.

los arcaicos —el *bretas*, el *xoanon*— cuyo aspecto es en muchos puntos similar (forma de vaina, piernas y brazos pegados al cuerpo). Pero el *bretas* y el *xoanon* se presentan casi siempre móviles. Paseados, sacados en procesión, incluso son tenidos directamente en los brazos del sacerdote o de la sacerdotisa, son unos ídolos que podríamos llamar "portátiles".[4] Por el contrario, la fijación, la inmovilidad, definen, en el principio, al *colossos*.[5] Se le representará bajo dos formas: sea estatua-pilar, sea estatua-menhir; hecha con una piedra alzada, con una losa hincada en el suelo, a veces incluso enterrada.

Una serie de documentos arqueológicos, que esclarecen los pocos textos llegados hasta nosotros concernientes a los *colossoi*, permiten precisar la función y los valores simbólicos de estos ídolos.

En Midea (la actual Dendra), en un cenotafio que data del siglo XIII a. de C., se ha encontrado, en lugar de esqueletos, dos bloques de piedra que yacían en el suelo, uno más grande que otro, burdamente tallados en forma de losas cuadrangulares estrechándose hacia lo alto para marcar el cuello y la cabeza de personajes humanos (un hombre y una mujer).[6] Enterrado en la tumba vacía, al lado de los objetos que pertenecen al muerto, el *colossos* figura como substituto del cadáver ausente. Ocupa el lugar del difunto.

Esta práctica de substitución responde a creencias que conocemos bien. Cuando un hombre, partido a lejanos lugares, parece desaparecido por siempre, o cuando ha perecido sin que

4. El *xoanon* de Artemisa Orthia, en Esparta, es sostenido por la sacerdotisa durante la ceremonia de la flagelación de los jóvenes; el ídolo es pequeño y ligero (PAUSANIAS, III, 16, 10-11). El *xoanon* de Tetis, al que su sacerdotisa Cleo transporta, en secreto, de Mesenia hasta Esparta, no debía ser más grande ni más pesado (PAUSANIAS, III, 14, 4). La misma observación es válida para el *bretas* de Hera, en Samos, cuyo rapto se representaba mímicamente cada año, mediante rapto y descubrimiento en un matorral de mimbre, cerca de la costa (ATENEA, XV, 672 ss.).

5. Cf. Georges ROUX, *loc. cit.*, y S. BROC, "L'Hermès d'Hiéron à Delphes et le nom de l'Hermès en grec", *Revue des Études grecques* (1963), pp. 39-51.

6. A. W. PERSSON, *The Royal tombs at Dendra near Midea* (Lund, 1931), pp. 73-108; M. P. NILSSON, *The Minoan-mycenaean religion and its survival in greek religion* (Lund, 1950), pp. 600 ss.; cf. sobre todo Ch. PICARD, "Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas", *Revue de philologie* (1933), pp. 343-354 y *Les religions préhelléniques* (París, 1948), pp. 269 ss. y 291. Estatuas-menhires análogas a las de Midea han sido encontradas en Tera, en una tumba, y en Atcana, cerca de una puerta de la ciudad.

se haya podido encontrar su cadáver ni cumplir sobre él los ritos funerarios, el difunto —o más bien su "doble", su *psyqué*— permanece errante sin fin entre el mundo de los vivos y el de los muertos: ya no pertenece al primero; todavía no ha sido relegado al segundo.[7] Su espectro oculta un poder peligroso que se manifiesta mediante maldades con respecto a los vivos.

Sustituyendo el cadáver en el fondo de la tumba, el *colossos* no tiene por objeto reproducir los rasgos del difunto, dar la ilusión de su apariencia física. No es la imagen del muerto lo que encarna y fija en la piedra, es su vida en el más allá, esa vida que se opone a la de los vivos como el mundo de la noche al mundo de la luz. El *colossos* no es una imagen; es un "doble", como el mismo muerto es un doble del vivo.

El *colossos*, sin embargo, no siempre es relegado a la noche del sepulcro. La piedra desnuda puede también alzarse en la luz, por encima de la tumba vacía, en un lugar alejado y desierto que su soledad consagra a los poderes infernales. Así en Flionte, sobre el cenotafio de Aras y de sus hijos; así en Lebadea, donde en un bosque que ninguna mano humana había tocado nunca, una losa, sin inscripción ni figura, estaba colocada encima de la fosa de Agamedes: en la abertura del *bothros*, Trofonios había desaparecido engullido en las profundidades de la tierra. Allí se celebraban los ritos de la evocación del muerto. Se derramaba en la estela las libaciones prescritas, se esparcía profusamente la sangre de un carnero negro; luego, por tres veces, los asistentes llamaban al muerto por su nombre, con los ojos fijos en la piedra donde se había supuesto reaparecería.[8]

La misma piedra tallada a escuadra que, en Midea, servía para apartar de los vivos al muerto obligándole a permanecer por siempre en su morada subterránea, puede igualmente permitir, cuando es erigida en la superficie del suelo, establecer contacto con él. A través del *colossos* el muerto asciende a la

7. Cf. *Ilíada*, XXIII, 70 ss.

8. Cf. P. Guillon, "La stèle d'Agamédès", *Revue de philologie* (1936), pp. 209-235. De manera más general acerca de las relaciones de la estela funeraria y del *colossos*, cf. E. Van Hall, *Over den Oorsprong van de Griekschc grafstele* (Amsterdam, 1942). Sobre el valor ritual de la ἐπίκλησις, la triple llamada al muerto por su nombre, cuando se trata de un difunto cuyo cadáver no se posee, E. Rohde escribe: "El alma de los que han caído en tierra extranjera debe ser llamada; si la llamada es ejecutada según los ritos, constriñe al alma a seguirle a su patria, donde le espera una tumba vacía...": *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. francesa por Auguste Reymond (París, 1952), pp. 54-55.

luz del día y hace patente a los ojos de los vivos su presencia. Presencia insólita y ambigua que es también el signo de una ausencia. Manifestándose en la piedra, el muerto se revela al mismo tiempo como no perteneciente a este mundo.

En Selinonte todo un terreno, fuera de los muros, estaba consagrado a los poderes del más allá.[9] En el interior de un lugar cerrado, adosado al períbolo de Zeus *Meiliquíos*, Zeus infernal,[10] un gran número de cipos toscamente tallados con un rostro humano, macho y hembra, estaban clavados en tierra. Sobre estos *colossoi* que los habitantes de Selinonte incrustaban en su campo de los muertos y donde depositaban también, con las comidas debidas a los difuntos, las *tabulae defixionum* confiadas a las divinidades subterráneas, dos inscripciones encontradas en la ciudad de Cirene nos suministran las aclaraciones necesarias.

La primera es el texto de la ley sagrada sobre la acogida de los suplicantes llegados del extranjero.[11] Si la persona cuyo testimonio alega el suplicante ha muerto, en su país o en otro lugar, y el dueño de la casa que acoge al suplicante para otorgarle de ahora en adelante su protección conoce al individuo que le envía, le invoca por su nombre durante tres días consecutivos. Si no conoce la identidad de quien le manda pronuncia la fórmula: "humano, seas hombre o mujer". Luego construye dos *colossoi*, uno de hombre, otro de mujer, en madera o en barro. Les sienta a su mesa y les sirve una parte de todos los alimentos. Habiéndose así puesto en regla con el difunto anónimo que le ha enviado al suplicante, el amo de la casa lo aleja de ella y lo reenvía al universo de los muertos: finalizado el rito de hospitalidad toma los *colossoi* y las porciones de alimento. Los lleva a un bosque no talado donde hinca los *colossoi* en el suelo.

La segunda inscripción reproduce el texto del juramento

9. Cf. Ch. Picard, "Le rituel des suppliants trouvé à Cyrène et le champ des 'colossoi' à Sélinonte", *Revue archéologique*, 11 (1936), pp. 206-207.

10. En Lebadea se han encontrado dedicatorias a Zeus Meiliquíos sobre hermes coronados con conos onfaloides, que se pueden vincular con los cipos de Selinonte. El Zeus Meiliquíos de Sición estaba representado por una piedra bruta en forma de pirámide (Pausanias, II, 9, 6). Sobre el simbolismo de Zeus Meiliquíos, cf. Ch. Picard, "Sanctuaires et symboles de Zeus Meilichios", *Revue de l'Histoire des Religions* (1943), pp. 97-127.

11. *S.E.G.*, IX, 72; F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, suplemento (París, 1962), núm. 115; cf. la traducción y el comentario de Jean Servais, "Les suppliants dans la loi de Cyrène", *Bulletin de Correspondance hellénique* (1960), pp. 112-147.

que garantiza las obligaciones recíprocas de los colonos que parten para África, a Cirene, y de sus conciudadanos que permanecen en la metrópolis de Tera.[12] El juramento se practica de la forma siguiente: se fabrican unos *colossoi*, esta vez de cera; se les arroja al fuego pronunciando la fórmula: "Que quien fuere infiel a este juramento se licúe y desaparezca él, su linaje y sus bienes".

En el curso de los dos rituales, el *colossos* efectúa el paso entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Pero, según el caso, el pasaje se hace en un sentido o en otro; tan pronto los muertos son hechos presentes en el universo de los vivos, como los vivos se proyectan en la muerte. En el ritual de los suplicantes se trata, en efecto, de establecer con un muerto desconocido, sea hombre, sea mujer, un lazo de hospitalidad. Como en los ritos de evocación, la *psyqué*, sometiéndose a la llamada tres veces repetida, asciende a la luz y se hace presente en el *colossos* que la fija en el interior de la casa. Terminada la comida común se aleja la presencia del muerto clavando el *colossos* en la tierra de un bosque no cultivado, símbolo aquí del otro mundo. En el caso del juramento se trata, por el contrario, para los vivos, de destinarse irrevocablemente a la muerte en caso de perjurio. A través de los *colossoi* que les reemplazan bajo forma de dobles, es a ellos mismos a quienes los juramentados arrojan al fuego, es su ver vital y social quien de antemano se licúa y desaparece en lo invisible.[13]

Sin embargo, en uno y otro caso, el *colossos* se manifiesta, en tanto que doble, como asociado a la *psyqué*. Es una de las formas que puede revestir la *psyché*, poder del más allá, cuando se vuelve visible a los ojos de los vivos.

Colossos y *psyqué* están pues, para el griego, estrechamente

12. *S.E.G.*, IX, 3; cf. F. CHAMOUX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades* (París, 1954), pp. 105 ss.; Louis GERNET, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique* (1948-1949), 3.ª serie (París, 1951), pp. 65-66.

13. Louis Gernet escribe (p. 66): "... si mediante la combustión algo se cumple inmediatamente, se debe a que también inmediatamente el contrayente se encuentra *comprometido* por su 'doble'". El rito de las figurillas de cera quemadas se vuelve a encontrar en un tratado arameo de vasallaje, que se puede fechar en el 754 a. C.; cf. A. DUPONT-SOMMER, "Trois stèles araméennes provenant de Sfiré: un traité de vassalité du VIII^e siècle avant J.-C.", *Les annales archéologiques de Syrie. Revue d'archéologie et d'histoire*, 10 (1960), pp. 21-54. La comparación de los textos griegos y arameos, que se esclarecen mutuamente, es realizado por Ch. PICARD, "Le rite magique des εἴδωλα de cire brûlés, attesté sur trois stèles araméennes de Sfiré", *Revue archéologique* (1961), pp. 85-87.

emparentados. Se incluyen en una categoría de fenómenos muy definidos, a los cuales se aplica el término de εἴδωλα y que comprende, al lado de esta sombra que es la *psyqué* y de este tosco ídolo que es el *colossos*, realidades como la imagen del sueño (ὄνειρος), la sombra (σκιά), la aparición sobrenatural (φάσμα).[14] La unidad de estos fenómenos, para nosotros tan heterogéneos, surge del hecho de que, en el contexto cultural de la Grecia arcaica, son percibidos de igual manera por el espíritu y revesten una significación análoga. También se está en derecho de hablar respecto a ellos de una verdadera categoría psicológica, la categoría del doble, que supone una organización mental diferente a la nuestra. Un doble es algo completamente distinto a una imagen. No es un objeto "natural", pero tampoco es un producto mental: ni una imitación de un objeto real, ni una ilusión del espíritu, ni una creación del pensamiento. El doble es una realidad exterior al sujeto pero que, en su misma apariencia, se opone por su carácter insólito a los objetos familiares, al decorado ordinario de la vida. Se mueve en dos planos que muestran al mismo tiempo una notable disconformidad: en el momento en que se hace presente se descubre como no siendo de aquí, como perteneciente a otro lugar inaccesible.

Así, por ejemplo, del εἴδωλον de Patroclo, que Aquiles ve alzarse, cuando se duerme, delante de él, al término de una larga noche de llanto en la que, velando solo, el alma invadida por el πόθος —el deseo nostálgico del ausente— no ha cesado de rememorar el recuerdo de su amigo. El [illegible]λον está de pie por encima de la cabeza del extendido Aquiles, puesto que eso se produce con ocasión del sueño, del ὄνειρος; pero es en realidad la *psyqué* de Patroclo. Lo que Aquiles ve frente a él es el mismo Patroclo: su estatura, sus ojos, su voz, su cuerpo y sus vestidos. Sin embargo, cuando quiere abrazarlo, el εἰδω[illegible]ο se revela inasible: es un humo que desaparece bajo tierra, con un chillido similar al de un murciélago.[15] Existe pues en el εἴδωλον una impresión de engaño, de decepción, de supercheria, ἀπάτη: es la presencia del amigo, pero también su ausencia irremediable; es

14. Como ha señalado muy bien T. Zielinski, "De Helenae simulacro", *Eos*, 30 (1927), pp. 54-81. Sobre otras formas de εἴδωλα, cf. Eugène Monseur, "L'âme pupilline", *Revue de l'Histoire des Religions* (1905), pp. 1-23; W. Déonna, "L'âme pupilline et quelques monuments figurés", *L'Antiquité classique* (1957), pp. 59-90; Jean Bayet, "Idéologie et plastique. L'expression des énergies divines dans le monnayage des Grecs", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, École Française de Rome (1959), pp. 65-106.

15. *Ilíada*, XXIII, 59-107.

Patroclo en persona, pero también un soplo, un humo, una sombra, o el vuelo de un pájaro.[16]

Los documentos arqueológicos y epigráficos que hemos traído a colación han esclarecido los aspectos de doble del *colossos* y sus lazos con una realidad como la *psyqué*, cuya participación simultánea del mundo visible y del más allá vuelve necesariamente ambigua. Un texto del *Agamenón* de Esquilo confirma que el *colossos* debe ser situado en el contexto psicológico perteneciente a la experiencia del doble y que las significaciones del ídolo-menhir, en el plano religioso, se atienen precisamente a que es aprehendida por los griegos bajo esta categoría del doble. El coro evoca el palacio de Menelao, abandonado por Helena al partir tras las huellas de su amante.[17] Jamás la presencia de esta mujer ha pesado tan profundamente sobre la vivienda como una vez que la ha dejado. Por el poder del πόθος, de la nostalgia amorosa que Menelao siente por la lejana Helena, el fantasma de la esposa no cesa de frecuentar la casa. Lo hace bajo tres formas de doble, a las que se refiere el coro por orden sucesivo. En primer lugar es el φάσμα quien, en lugar de la esposa desaparecida, parece de ahora en adelante reinar sobre el palacio. Después son los *colossoi* —término que Ch. Picard traduce muy justamente por "figuritas de reemplazamiento", utilizadas por la magia amorosa para evocar al ausente, de igual modo a como son usadas, en los ritos funerarios, para llamar al espíritu del muerto—.[18] Son, finalmente, las imágenes oníricas, ὀνειρόφαντοι, que surgen en el transcurso del sueño. Todos estos dobles, sustitutos para Menelao de su esposa, no tienen otro efecto que el de hacer más sensible y más insopor-

16. La *psyqué* es llamada, en ocasiones, humo, *kapnos*, o sombra, *skía*, o sueño, *oneiros*.

17. ESQUILO, *Agamenón*, 410-426.

18. Ch. PICARD, "Le cénotaphe de Midéa et les colosses de Ménélas", *Revue de philologie* (1933), pp. 343-354. G. ROUX, *loc. cit.*, propone una interpretación diferente de este pasaje del *Agamenón* que nos parece omitir un contexto en el que el tema del doble viene una y otra vez de forma casi obsesiva. Por lo demás, ¿es preciso recordar que el personaje de Helena está, a los ojos de los griegos, asociado naturalmente con el tema del "doble"? Se sabe que no hay una, sino dos Helenas. La que Paris había raptado por la cual se combatió en Troya no era la verdadera Helena, sino su fantasma, un εἴδωλον, conformado por Zeus o por Hera, o por Proteo. La verdadera Helena, según Estesícoro, había sido transportada a Egipto (PLATÓN, *República*, 586 *b*; *Fedro*, 243 *a*); pero también se decía que se encontraba en la isla Blanca, viviendo eternamente en medio de banquetes, en la morada de los Bienaventurados; cf. V. PISANI, "Elena e l'εἴδωλον", *Rivista di Filologia e di Istruzione classica* (1928), pp. 481 ss.

table el vacío de su ausencia. Les falta lo que hace de Helena una verdadera mujer: la *caris*, el estallido, el resplandor de la vida. Fantasma, *colossos*, sueño nocturno, los εἴδωλα de Helena proporcionan al esposo la decepción de una presencia que siempre se oculta y que sólo se muestra para huir. En el doble de la mujer amada, bajo la máscara seductora de Afrodita, es la inasible Perséfone quien se deja adivinar.[19]

Se podría comentar el texto de Esquilo por los versos que Eurípides, en forma casi de plagio, consagra al mismo tema en su *Alcestes*. Alcestes se dispone a descender a los infiernos. Su marido Admeto, cuya vida compra ella al precio de su propia muerte, le jura que permanecerá por siempre inconsolable y que no conocerá otra mujer. Es con Alcestes con la que, en sueños, continuará uniéndose cada noche. También él ordenará hacer de ella una efigie que acostará sobre el lecho. Se extenderá a su lado, la enlazará llamando el nombre de la amada. De esta forma podrá crer que tiene entre sus brazos a su mujer, presente aunque ausente: καίπερ οὐκ ἔχων ἔχειν.[20]

En este ayuntamiento singular, su alma, *psyqué*, en lugar de ardoroso placer, sólo sentirá, sin duda, fría voluptuosidad, *psycron*: ¿qué es la misma *psyqué* sino una fría sombra?[21]

Los propósitos de Admeto traen a la memoria una leyenda que Eurípides conocía bien y que le había inspirado otra tragedia: *Protesilao*. Muerto cerca de Troya, en tierra lejana, sin

19. A la ausencia de Helena, manifestada por la presencia en el palacio de vanos fantasmas, responde la ausencia de los guerreros griegos patentizada, en cada casa en duelo, por la presencia, en lugar de los hombres que se ha conocido en vida, de urnas llenas de inútiles cenizas: "Pero en todas las casas, de donde partieron guerreros, reina el duelo, aniquilador para cada cual. Un pensamiento obsesivo pincha los corazones. Se recuerda el rostro de aquellos que se ha visto partir; pero, en lugar de hombres, son urnas, ceniza, lo que entra en cada casa" (*Agamenón*, 429-435).

20. EURÍPIDES, *Alcestes*, 342 ss.

21. *Ibid.*, 353-354. En su forma novelesca y puramente profana la historia del *eidolon* de Alcestes conserva quizás el recuerdo de los ritos funerarios prehelénicos, como la práctica de colocar en la tumba figurillas femeninas, análogas en su forma a los *colossoi*, y que desempeñan en el más allá el papel de "concubinas del muerto", a la manera egipcia (HERÓDOTO, II, 129-132). Cf. Ch. PICARD, "Les 'colossoi' de Dorak (Anatolie du Nord)", *Revue archéologique* (1960), pp. 106-108; Édouard DHORME, "Rituel funéraire assyrien", *Revue d'Archéologie orientale* (1941), pp. 57-66; RUTTEN, "Idole ou substitut", *Archiv Orientalni* (1949), pp. 307-309; Ch. DESROCHES-NOBLECOURT, "'Concubines du mort' et mères de famille au Moyen-Empire", *B.I.F.A.O* (1953), pp. 7-47.

que su cadáver haya sido llevado de nuevo a su patria, Protesilao deja una viuda inconsolable. En la versión que del relato da Apolodoro,[22] la esposa, llamada Laodamia, construye un εἴδωλον de su marido. Cada noche tiene comercio carnal con este doble. Los dioses se compadecen de ella y reenvían, por un momento, la *psyqué* de Protesilao junto a su mujer viva. En la versión de Hygin [23] la figura confeccionada por Laodamia es de cera. El padre, que ha sorprendido el manejo nocturno de su hija, ordena precipitar la efigie en el fuego. Laodamia se arroja allí a su vez para seguir a Protesilao en el más allá. Se reconocerá en las dos versiones del mito la doble orientación ya constatada en los rituales practicados en Cirene, según la materia de los *colossoi*. Pero, piedra o cera, que haga ascender al día la sombra del muerto o que envíe a las tinieblas a los que viven en la luz, el *colossos* realiza siempre, en tanto que doble, la unión de los vivos con el mundo infernal.

Sin embargo, se presenta una dificultad. ¿Cómo una piedra, labrada y colocada por la mano del hombre puede encerrar una significación de doble que la conexione con fenómenos psíquicos incontrolables y misteriosos como la imagen onírica o la aparición sobrenatural? ¿De qué forma se explica que una losa bastamente tallada pueda, en ciertas condiciones, aparecer desdoblada ella también, ambigua, orientada una cara hacia lo invisible? ¿Por qué razón el *colossos* contrasta tan intensamente con el mundo de los vivos que da la impresión de introducir en el decorado terrestre donde se le ha alzado, no una simple piedra, un objeto familiar, sino el poder mismo de la muerte, en lo que ella incluye de insólito y aterrador? La respuesta debe ser buscada en las representaciones religiosas que dan a la visión del mundo de los griegos, por la intervención de las correspondencias y oposiciones que establecen entre los diversos aspectos de lo real, sus trazos específicos. Como todo signo, el *colossos* remite a un sistema simbólico general del que no puede separársele. Sólo en el marco de esta organización mental de conjunto puede manifestarse en íntima afinidad con la muerte y los muertos.

Señalemos algunos aspectos de este parentesco. Notemos, en primer lugar, que el juramento que actúa consagrando sus autores a los poderes infernales puede hacerse, en Grecia, mediante el simple contacto con una piedra sin labrar: se jura "por la

22. Apolodoro, III, 30.
23. Higinio, *Fab.*, 104.

piedra".[24] Recordemos también que es la cabeza de la Gorgona lo que Perséfone envía al encuentro de los que pretenden penetrar vivos en el reino de los muertos —la Gorgona, instrumento de muerte mágica, que convierte en piedra a quienes la miran—.[25] Tenemos una serie de indicios de que la muerte ha aparecido como una petrificación de los vivos. ¿Acaso no utiliza Píndaro la expresión λίθινος θάνατος, la muerte de piedra?[26] Sin duda la transformación del cuerpo vivo, flexible, animado y caliente en cadáver rígido, mudo y helado, permite comprender sin esfuerzo estas relaciones simbólicas. Pero es preciso delimitar con mayor precisión cada uno de los rasgos que, al enfrentar punto por punto la vida y la muerte, definen la una en conexión con la otra y determinan sus dominios respectivos.

En contraste con el mundo sonoro de las voces, de los gritos, de los cantos, la muerte es ante todo el universo del silencio. Algunas sacerdotisas consagradas a los ritos funerarios, donde toda música está prohibida, llevan el nombre de *Silenciosas*.[27] Animar una estatua de piedra o de barro, darle vida después de haberla formado —como en el caso de Hermes al animar a Pandora o de las estatuas vivientes al servicio de Hefaistos—, es dotarla de una voz, de una *phoné*.[28] También Teognis, al evocar el momento en que descansará en el seno de la tierra, privado de vida, escribe que estará ὥστε λίθος ἄφθογγος, como una piedra sin voz.[29] En cambio, las piedras metálicas que resuenan cuando se las golpea, como el bronce, o las vasijas que crepitan en el horno cuando se las cuece, son consideradas como animadas y vivas pues escapan al silencio común de las piedras mu-

24. Pausanias, VIII, 15, 2; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, VII, 1 y LV, 5; cf. Louis Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *loc. cit.*, p. 68.

25. *Odisea*, XI, 634-5. También es una piedra lo que, en la confluencia de los dos ríos infernales, señala la entrada de la morada del Hades (*Odisea*, X, 515).

26. Píndaro, *Píticos*, X, 75. Las piedras son, a veces, llamadas las osamentas de la tierra; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 1350; *Schol. in Apoll. Rhod.*, III, 1086. Cf. también Pausanias, IX, 16, 7 y Ferecides, *Fr. Hist. gr.*, I, 82, Müller.

27. El culto de los *Semnai* en Atenas había que efectuarlo en silencio. Estaba confiado a una corporación de sacerdotisas, las *Hesyquides*, llamadas según el fundador del culto, *Hesyquos*, el Silencioso; *Sch. in Sophocl. Œdipe à Colonne*, 489; J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903); pp. 243 ss. de la ed. americana (Nueva York, 1957).

28. Hesíodo, *Los Trabajos*, 79; *Ilíada*, XVIII, 419.

29. Teognis, 569.

das. El frío de la piedra también está en relación con la muerte. En oposición con el calor de lo vivo, *psyqué* evoca lo frío, *psycron*.

La piedra, en la medida que es dura, seca y rígida, puede aparecer como un agostamiento de lo viviente, húmedo, flexible y lleno de savia al estar en la flor de su vida. La vejez es ya, para el griego, un enmustiamiento. El joven es semejante a una planta, llena de jugo en su verdor, pero que con el tiempo llega a secarse y se marchita. Una glosa de Hesiquio, comenta la palabra: ἀλίβαντες por los dos términos νεκροί y κολοσσοί: los "desecados" son los muertos, los *colossoi*.[30] Por lo demás las *psycai* de los muertos están sedientas. Es dándoles a beber los diversos licores de vida como se les atrae a la luz, y se les devueve por un momento, con el recuerdo y el pensamiento, algo similar a un reflejo de su antigua vitalidad.

Pero la oposición fundamental es la existente entre lo visible y lo invisible. La muerte, *Hades*, es precisamente lo invisible (ἀϊδής), y lo que los griegos llaman el "casco de Hades", la κυνῆ, confiere la invisibilidad. Los muertos son cabezas "vestidas de noche". Así pues, mediante una especie de reciprocidad entre la facultad de ver y la propiedad de ser visible —las dos emparentadas con la luz del día—, la desaparición del viviente fuera del universo luminoso y su entrada en el mundo de la noche pueden expresarse también por la imagen de su transformación en un bloque de piedra ciega. Contrariamente a la piedra preciosa, viva porque centellea, que refleja la luz o que se deja penetrar enteramente por ella,[31] el bloque de piedra apagada y opaca, el *colossos* "de ojos vacíos" del que habla Esquilo,[32] puede aparecer como representando el mundo de la noche.

30. Cf. G. Roux, *loc. cit.*; C. Lawson, "Περὶ ἀλιβάντων", *Classical Review* (1926), pp. 52-58; G. Pugliese Carratelli, "Ταρχύω", *Archivio glottologico italiano*, XXXIX (1954), pp. 78-82.

31. Para el griego la *caris* no emana solamente de la mujer o de todo ser humano cuya joven belleza hace "brillar" el cuerpo (especialmente los ojos), con un relámpago que provoca el amor, emana también de las joyas cinceladas, de las alhajas labradas y de algunos tejidos preciosos; el centelleo del metal, el reflejo de las piedras de diferentes aguas, la policromía del tejido, el abigarramiento de los dibujos que representan, bajo una forma más o menos estilizada, un decorado vegetal y animal que recuerda muy directamente los poderes de la vida, todo concurre a hacer del trabajo de orfebrería y del producto del arte de tejer como un concentrado de luz viva de donde se desprenden los rayos de la *caris*.

32. Esquilo, *Agamenón*, 418. Al "vacío de los ojos" del que habla Esquilo para el *colossos* de Helena, responde la fórmula de Calímaco refiriéndose a Tiresias al que Atenea vuelve ciego por haber visto lo que

Entre la *psyqué* del muerto, bruma invisible, sombra obscura, y la piedra, forma visible pero opaca y ciega, hay una afinidad que nace de su común oposición al dominio luminoso de la vida, caracterizado por la pareja ver-ser visto.[33]

La piedra y la *psyqué* del muerto contrastan también con el hombre vivo, la primera por su continuidad inmóvil, la segunda por su inasible movilidad. El hombre vivo se desplaza, de pie en la superficie del suelo, permaneciendo siempre en contacto con la tierra gracias a la planta de sus pies. El *colossos*, hincado en la tierra, enraizado en la profundidad del suelo, queda fijado en la inmovilidad. La glosa de Hesiquio que hemos citado ha sido a veces leída reemplazando por ἄβαντες, los que no caminan, la palabra ἀλίβαντες: los *colossoi* son, en sentido propio, aquellos que no pueden separar las piernas para caminar. En cuanto a la *psyqué*, se desplaza sin rozar la tierra; revolotea bajo el suelo, perpetuamente móvil e inasible. *Colossos* y *psyqué* se oponen pues a la conducta del hombre viviente como las dos posiciones extremas en relación a su condición mediata: enraizamiento en el seno de la tierra (*colossos*) — *contacto* con la superficie del suelo (hombre viviente) — no contacto con la tierra (*psyqué*); inmovilidad total (*colossos*) — desplazamiento progresivo para ocupar sucesivamente una serie de posiciones en la superficie del suelo, encontrándose el mismo individuo en cada momento en un único punto (hombre viviente) — presencia ubi-

ningún hombre debe ver: "La noche se apoderó de sus ojos" (*Baño de Palas*, 82). La relación es quizás aún más estrecha. En el momento en que la diosa le arrebata la vista y la luz del sol, Tiresias "ἑστάθη δ' ἄφθογγος, ἐκόλλασαν γὰρ ἀνῖαι γώνατα, καὶ φωνὰν ἔσχεν ἀμηχανία". Alzado sin vista, sin voz, sin movimiento (soldadas las piernas), Tiresias se convierte en una especie de *colossos*, imagen de la muerte entre los vivos. Tendrá su revancha entre los muertos: en medio de las sombras inconsistentes él será el único en conservar las φρένες y el νόος, el sentido y el conocimiento propios de los vivos (*Odisea*, X, 493). Al igual que el *colossos*, el adivino pertenece a la vez al mundo de los vivos y al de los muertos. Es esta ambigüedad la que traduce la imagen del "vidente ciego".

33. Un texto de la *Ilíada* ilustra de manera sorprendente esta dialéctica de lo visible y de lo invisible. En Aulis, antes de la partida, los griegos sacrifican al pie de un plátano. De pronto aparece un terrible presagio: Zeus hace surgir una serpiente de debajo del altar; la serpiente se lanza sobre una nidada de pájaros devorando a las crías y a su madre. "En seguida el dios que la había hecho aparecer la oculta a los ojos (literalmente, la vuelve invisible); en efecto, el hijo de Cronos la había de pronto cambiado en piedra" (*Ilíada*, II, 318-319). Se conocen las afinidades de la serpiente, animal ctónico, con el mundo de los muertos, y especialmente con la *psyqué*. Transformándola en piedra, Zeus, que la había hecho nacer a la luz por un instante, la restituye a lo invisible.

cua a través de todo el espacio (*psyqué*). Pero, en este plano de la movilidad, el vínculo del *colossos* y de la *psyqué* no surge solamente del hecho de que están más próximos, en ciertos aspectos, el uno del otro, en su calidad de extremos, sino de la posición media representada por el hombre vivo.[34] Los rasgos antitéticos se manifiestan, en este caso, como la expresión de la relación de complementariedad que el rito del *colossos* tiene precisamente como función establecer con la *psyqué*. Hundiendo la piedra en el suelo se quiere fijar, inmovilizar, localizar, en un punto definido de la tierra esta *psyqué* inasible que está a la vez en todas partes y en ninguna.

La historia de Acteón es a este respecto significativa. Acteón estaba muerto sin haber recibido sepultura. Su εἴδωλον, su espectro, se dedicaba a toda una serie de maldades contra la población. Se consulta el oráculo de Delfos. Éste ordena hacer una efigie de Acteón y atarla con cadenas de hierro a la misma piedra en la que se manifestaba la presencia del fantasma. Los habitantes lo ejecutan. La estatua es erigida y encadenada. El alma de Acteón, inmovilizada de ahora en adelante, cesa de perseguir a los humanos.[35]

Se ve claramente, en este ejemplo perteneciente a una época en la que la figura humana ha reemplazado la piedra sin labrar, cuál fue en el origen el valor operativo del *colossos*. Sirve para atraer y fijar un doble que se encuentra en condiciones anormales; permite restablecer entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos relaciones perfectas. El *colossos* posee esta virtud de fijación porque él mismo está clavado ritualmente en tierra. No es, pues, una simple señal figurativa. Su función es, al mismo tiempo, la de traducir en una forma visible el poder

34. Una comparación, en la *Ilíada*, subraya este lazo entre la movilidad aérea propia de la *psyqué* y la inmovilidad de la estela funeraria. Los caballos de Aquiles, bestias del mundo infernal, rápidos como el viento, se fijan de repente, en duelo por Patroclo, en la imagen de la muerte. "Parecen una estela que permanece inmutable, una vez erigida sobre la tumba de una mujer o de un hombre muertos. Permanecen allí, completamente inmóviles, con la cabeza pegada al suelo" (*Ilíada*, XVII, 434 ss.; cf. igualmente XIX, 405). Los caballos de Aquiles, frutos de la unión del dios Céfiro y de la Harpía *Podargé*, la Veloz, pertenecen a la categoría de demonios raptores que hacen desaparecer a los vivos sin dejar rastro (cf. E. Rohde, *op. cit.*, pp. 59-60). Estos espíritus del viento, invisibles e inasibles, que se desplazan sin tocar la tierra, llegan a ser, cuando se inmovilizan y se enraízan en un punto del suelo, imágenes de la estela al igual que, recíprocamente, la estela es su contrapartida inmóvil.

35. Pausanias, IX, 38, 5.

del muerto y la de efectuar su inserción, conforme al orden, en el universo de los vivos. El signo plástico no es separable del rito. No reviste todas sus significaciones más que a través de los procedimientos rituales cuyo objeto constituye.[36] El signo es "realizado" por los hombres y oculta una fuerza activa. Tiene una virtud eficaz. En el *colossos* la figuración del poder del muerto, las manifestaciones activas de este poder, la regulación de sus relaciones con el hombre viviente, van a la par.

Finalmente un último punto: por su carácter de doble y por su función de mediador entre dos mundos opuestos, el *colossos* presenta, en cuanto signo, aspectos de tensión y como de oscilación. En él tan pronto es el aspecto visible lo que ocupa el lugar preeminente, como el aspecto invisible. Se conoce cuál ha sido el destino del *colossos*. Los griegos han olvidado bastante pronto la afinidad de la piedra funeraria con los muertos para no retener de ella más que su forma visible. En la estela levantada sobre un cenotafio o sobre una tumba no han visto ya más que un simple *mnema*, un signo destinado a traer a la memoria de los vivos el recuerdo del difunto. Pero a veces se descubre una actitud diferente. Cuando las libaciones rituales han sido desparramadas, cuando el carnero negro ha sido degollado y los oficiantes llaman tres veces al muerto por su nombre, es al doble a quien realmente se ve alzarse por encima de la tumba.[37] En el decorado salvaje donde se levanta una piedra sin labrar, hundida en el suelo, es el aspecto de poder infernal lo que se manifiesta, a los ojos de los vivos, bajo la figura del *colossos*. Quizá tocamos aquí un problema que desborda con creces el caso del *colossos* y que responde más bien a uno de los caracteres esenciales del signo religioso. El signo religioso no se presenta como un simple instrumento de pensamiento. No tiene por objeto solamente evocar en el espíritu de los hombres el poder sagrado al que remite; también quiere siempre establecer con él una verdadera comunicación, insertar realmente su presencia en el universo humano. Pero intentando arrojar así una especie de puente hacia lo divino, le es preciso al mismo tiempo mar-

36. Esta inseparabilidad del signo plástico y del acto ritual aparece, de forma sorprendente, en el caso de los *colossoi* de Midea. Las dos losas cuadrangulares llevan, en una de sus caras, toda una serie de cúpulas, labradas en la piedra, para recibir el alimento destinado a los muertos, la *panspermia* sin duda. Los "ídolos" son igualmente mesas de ofrenda.

37. De este modo, por ejemplo, la sombra de Darío, evocada ritualmente, se manifiesta a los ojos de la reina y de los persas "por encima de la techumbre que corona su tumba" (ESQUILO, *Los Persas*, 659).

car la distancia, acusar la inconmensurabilidad entre el poder sagrado y todo lo que lo da a conocer, de forma necesariamente inadecuada, a los ojos de los hombres. En este sentido el *colossos* es un buen ejemplo de la tensión que se encuentra en el corazón mismo del signo religioso y que le concede su dimensión propia. Por su función operativa y eficaz el *colossos* tiene la ambición de establecer con el más allá un contacto real, de hacer patente su presencia aquí abajo. Sin embargo, en esta mismo empresa, se señala lo que el más allá de la muerte encierra para el vivo de inaccesible, de misterioso, de fundamentalmente otro.

Capítulo VI

LA PERSONA EN LA RELIGIÓN

Aspectos de la persona en la religión griega [1]

Nosotros llamamos a las grandes divinidades del panteón griego "dioses personales". La fórmula no parece haber levantado objeciones. Sin embargo, ella implica que los griegos han conocido la persona en el sentido en la que nosotros la entendemos hoy y que han organizado alrededor de ella toda o parte de su experiencia religiosa. Uno de los rasgos característicos de la religión griega es el de dar a los poderes del más allá una figura individual bien dibujada y un aspecto plenamente humano. Pero, por esto ¿acaso son "personas" y los lazos que las unen a los fieles, en el culto, han tomado la forma de relaciones "personales"? ¿Está la sociedad divina realmente constituida, para el griego, por sujetos singulares y únicos, definidos por entero mediante su vida espiritual, por individuos en la dimensión de existencia puramente interior, que se manifiestan como centros y fuentes de actos, agentes responsables? En una palabra, es preciso preguntarnos en qué medida la individualización y la humanización de los poderes sobrenaturales se refieren a la categoría de la persona, qué aspectos del yo, del hombre interior, ha contribuido la religión griega a definir y a formar, cuáles, por el contrario, ha ignorado.

Al nivel del culto público y de la religión de la ciudad, la respuesta es evidente. En este plano, la vida religiosa aparece integrada a la vida social y política de la que ella compone un

1. Exposición hecha en el Coloquio acerca de los "Problemas de la persona", organizado por el Centre de recherches de psychologie comparative, en Royaumont, del 29 de septiembre al 3 de octubre de 1960.

aspecto. Entre sacerdocio y magistratura hay menos diferencia u oposición que equivalencia y reciprocidad: el sacerdocio es una magistratura; toda magistratura entraña un matiz religioso. De los dioses a la ciudad, de las calificaciones religiosas a las virtudes cívicas, no se encuentra ni ruptura ni discontinuidad. La impiedad (ἀσέβεια), falta para con los dioses, es también un atentado al grupo social, delito contra la ciudad. En este contexto, el individuo establece su relación con lo divino a través de su participación en una comunidad. El agente religioso opera como representante de un grupo, en nombre de este grupo, en y por él. La unión del fiel con el dios incluye siempre una mediación social. No pone directamente en trato dos sujetos personales, expresa la relación que liga un dios a un grupo humano —tal casa, tal ciudad, tal tipo de actividad, tal punto del territorio—. Expulsado de los altares domésticos, excluido de los templos de su ciudad, desterrado de la tierra de su patria, el individuo se encuentra deslabonado del mundo divino. Pierde al mismo tiempo su ser social y su esencia religiosa; no es ya nada. Para recuperar de nuevo su estatuto de hombre, le será preciso presentarse suplicando en otros altares, sentarse en el hogar de otras casas y, al integrarse a nuevos grupos, restablecer mediante la participación en su culto los lazos que le fijan a la realidad divina.

Esta forma de religión política es demasiado conocida para que sea necesario insistir. No agota la experiencia religiosa de los griegos. A este aspecto, tan fuertemente marcado, de integración social de un culto cívico cuya función es la de sacralizar el orden, tanto humano como natural, y la de permitir a los individuos de ajustarse a él, se opone un aspecto inverso, complementario del primero, y del cual se puede decir en líneas generales que se concreta en el dionisismo. Es significativo que el culto de Dionisos se dirija preferentemente a estos que no pueden encuadrarse enteramente en la organización institucional de la *polis*. La religión de Dionisos es en primer lugar y por predilección asunto de mujeres.[2] Las mujeres como tales son excluidas de la vida política. La virtud religiosa que las califica, en tanto que son *Baccai*, para desempeñar un papel mayor en

2. Al menos en uno de sus aspectos fundamentales, el menadismo, al cual nos referimos aquí; cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (París, 1951), pp. 158 ss.; Louis GERNET, "Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux", *Revue des Études grecques* (1953), pp. 377-395, especialmente p. 383: "Le ménadisme est chose féminine".

la religión dionisíaca, es el reverso de esta inferioridad que las distingue en otro plano y que les prohíbe participar —al mismo nivel que los hombres— en la dirección de los asuntos de la ciudad. Los esclavos encuentran también en los cultos a Dionisos un lugar que les está normalmente negado.[3] Por último, los mismos términos de *thiasos* y de *orgeon*, que designan los colegios de fieles asociados en las orgías, retienen el recuerdo de grupos campesinos, en relación con el *demos* primitivo, y que, oponiéndose a los *gene* nobiliarios que viven en la ciudad y que controlan el Estado, tendrán que luchar duramente para hacerse admitir en las *fratrías* de la época histórica.[4] La corriente religiosa dionisíaca ha ofrecido pues, en fecha antigua, un marco de agrupamiento a éstos que se encontraban al margen del orden social reconocido. Ciertos epítetos de culto del dios, *Eleutherios, Lusios,* atestiguan esta implicación de lo social y de lo religioso en una misma aspiración de libertad y de autonomía. Lo que la religión de Dionisos aporta en efecto a los fieles —incluso controlado por el Estado como sucederá, en la época clásica— es una experiencia religiosa contraria del culto oficial: no ya la sacralización de un orden al cual es preciso integrarse, sino la emancipación de este orden, la liberación de las sujeciones que supone en algunos aspectos. Búsqueda de una desorientación radical, lejos de la vida cotidiana, de las ocupaciones ordinarias, de las servidumbres obligadas; esfuerzo por abolir todos los límites, para hacer caer todas las barreras mediante las que se define un mundo organizado: entre el hombre y el dios, lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano, lo animal, lo vegetal, barreras sociales, fronteras del yo. El culto cívico se sujeta a un ideal de *sofrosyne* hecho de control, de dominio de sí, ocupando cada ser su puesto dentro de los límites que le son asignados. Lo dionisíaco aparece por el contrario como un culto del delirio y de la locura: locura divina, que es arrebatamiento, posesión por el dios. Por esta *manía*, el hombre se libera del orden que fundamentaba, desde el punto de vista de la religión oficial, el dominio propio de lo sagrado, lo *hieron*. A través de la experiencia del éxtasis y del entusiasmo, este orden se descubre como una simple ilusión, sin valor religioso; lo que el fiel se esfuerza por alcanzar de ahora en adelante a

3. Cf. Louis GERNET y André BOULANGER, *Le génie grec dans la religion* (París, 1932), p. 124 [existe trad. castellana].
4. *Ibid.*, p. 123. Sobre los *orgeons*, cf. W. S. FERGUSON, "The attic Orgeones", *The Harvard Theological Review,* XXXVII (1944), pp. 61-140.

través de un contacto íntimo con lo divino, es un estado diferente, estado de santidad y de pureza totales, al cual se aplica el término de ὅσιος, que subraya la entera consagración —en sentido propio: la liberación respecto a lo sagrado—.[5]

¿Esta fusión con el dios es acaso comunión personal? Ciertamente no. No se alcanza en la soledad, por la meditación, la oración, el diálogo con un dios interior, sino en grupo, en y por la *thiasos*, merced a técnicas de frenesí colectivo que hacen intervenir danzas, saltos, cantos y gritos, correrías vagabundas que internan al hombre en plena naturaleza salvaje. Por lo demás, posesión no es comunión.[6] El dios que en la excitación paroxística se apodera bruscamente de alguien, le despoja de sí mismo, le "cabalga", permanece hasta en este arrebatamiento inaccesible y extraño. Dionisos no es un maestro de magia y de ilusión: dios, que desorienta y desconcierta, desprestigiado allí donde está y en lo que es, dios propiamente incomprensible, el único —ha podido decirse— de todas las divinidades griegas a quien ninguna forma podría limitar, ninguna definición circunscribir, porque él encarna, en el interior del hombre como en la naturaleza, lo que es radicalmente otro.[7]

No es, pues, en el culto a Dionisos donde es preciso esforzarse por encontrar una forma de relación "personal" entre el hombre y el dios. Por el contrario, los cultos de misterios tienen la buena fortuna de proporcionar más datos a nuestra investigación. Es allí donde la vida religiosa ha podido individualizarse. Un misterio constituye una comunidad, no ya social, sino espiri-

5. L. Gernet y A. Boulanger, *op. cit.*, p. 125. Para un análisis del vocabulario griego de lo sagrado, en particular de los valores de *hieros*, cf. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Ginebra, 1958); sobre el valor de *hosios* opuesto a *hieros*, con el sentido de: liberado de lo sagrado, desacralizado, y por consecuencia, libre, permitido, profano, cf. H. Jeanmaire, "Le substantif hosia dans le vocabulaire religieux et sa signification comme terme technique", *Revue des Études grecques* (1954), pp. 66-84. Acerca del empleo del mismo término aplicado a las Bacantes, a los ministros de Dionisos, su utilización en los ambientes de sectas con el sentido, no ya de desacralizado, lícito, sino de consagrado, santificado, cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion* (Cambridge, 1903), 4.ª ed. (Nueva York, 1957), pp. 503 ss. La liberación con respecto al *hieros* puede hacerse, en cierta medida, hacia lo bajo, del lado de lo profano, o hacia lo alto, en el sentido de una identificación con lo divino.

6. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, 2.ª ed., University of California Press (1963), pp. 135 ss. [hay trad. castellana].

7. Cf. L. Gernet, "Dionysos et la religion dionysiaque", *Revue des Études grecques* (1953), p. 393.

tual, en la cual cada uno participa de buen grado por la virtud de su voluntaria adhesión e independientemente de su estatuto cívico. El misterio no hace sino dirigirse al individuo como tal; le procura un privilegio religioso excepcional, una elección que, arrancándole a la suerte común, supone la seguridad de una suerte mejor en el más allá. Nadie se extrañará pues de ver que la comunión con el dios desempeñe un papel central en la economía de los cultos de misterios. Pero el simbolismo que expresa esta comunión se refiere, no a un intercambio de amor entre dos sujetos, a una intimidad espiritual, sino a unas relaciones de carácter social o familiar que hacen del iniciado el hijo, el hijo adoptivo o el esposo de la divinidad. ¿Estas fórmulas no hacen sino traducir, en un vocabulario tradicional, un vínculo en realidad completamente íntimo? Es difícil creerlo. Adopción, filiación, unión sexual con el dios: conocemos estos temas de leyendas "reales"; sirven para justificar las prerrogativas sagradas de ciertas familias, para fundar los poderes y los privilegios religiosos —en particular la inmortalidad bienaventurada—, que detentan por una relación especial, por ataduras particulares con la divinidad. Este "favor" divino, atributo de *gene* nobiliarios de los que algunos, como los *Eumolpides* y los *Kerykes* en Eleusis, conservaron el dominio sobre la administración de los misterios —es el que los cultos de iniciación ponen a la disposición del público, obrando así una especie de divulgación o de democratización de lo que constituyó en su origen la ventaja exclusiva de una aristocracia religiosa—. De hecho, las iniciaciones no parecen haber comprendido ejercicios espirituales, técnicas de ascesis aptas para transformar el hombre interior. Ellas actuaban por el poder casi automático de las fórmulas de los ritos, de los espectáculos. Ciertamente, el místico debía sentirse personalmente comprometido en el drama divino del que algunas partes eran representadas mímicamente delante de él. Se nos lo describe fuera de sí, pasando de un estado de tensión y de angustia a un sentimiento de libertad y de alegría.[8] Pero no advertimos ninguna enseñanza, ninguna doctrina, capaces de dar a esta participación afectiva de un momento suficiente cohesión, consistencia y duración, para orientarla hacia una religión del alma. Por lo demás, no en mayor medida que los cultos dionisíacos, los misterios no apuntan un interés especial por el alma; no se preocupan de definir ni su naturaleza, ni sus poderes.[9] Es en otros

8. Plutarco, *ap.* Estobeo, *Florilegio,* IV, 107.
9. Cf. Louis Gernet, "L'anthropologie dans la religion grecque",

ambientes donde se elaborará, en conexión con ciertas técnicas espirituales, una doctrina de la *psyqué*. Así pues, balance negativo que se intentará, sin embargo, matizar teniendo en cuenta testimonios literarios, en mayor medida comprometidos en lo concreto, como éste que nos suministra el *Hipólito* de Eurípides.[10] En la devoción exclusiva que el joven dedica a Artemisa, hay un elemento personal de afección al que la diosa, por su parte, no deja de responder. Entre la divinidad y su adorador se han anudado lazos de amistad, φιλία, una intimidad apasionada, ὁμιλία, un constante trato, expresado por el verbo, συνεῖναι. Invisible como lo son los dioses, Artemisa no por ello está menos presente al lado de Hipólito: éste escucha su voz, le habla, ella le responde. Pero el poeta se cuida de subrayar lo que incluye de extraño y de insólito este tipo de relaciones con lo divino. Su misma familiaridad respecto a una diosa hace de Hipólito un caso: "único entre los mortales, le dice a Artemisa, yo tengo el privilegio de vivir a tu lado y de conversar contigo".[11] Este privilegio no se goza sin peligro. Implica en la conducta y en el modo de vida, una singularidad orgullosa que un griego no podría ver con buenos ojos y que Teseo asimilará con facilidad a las excentricidades de los pertenecientes a la secta de Orfeo.[12] Hipólito se afirma puro, pero de una pureza que raya la medida de un dios más que la de un hombre. Virtud demasiado elevada y demasiado tensa que cree poder rehusar y despreciar toda una parte de lo que constituye la naturaleza humana.[13] Una observación de Teseo subraya el alcance del conflicto que opone la piedad griega ordinaria a la inspiración religiosa de Hi-

---

Anthropologie religieuse, suplemento de *Numen*, vol. 2 (1955), p. 52: "Es notable que tanto el dionisismo como tal e incluso los misterios de Eleusis no entablen conversación con ella (el alma)", y *Le génie grec dans la religion*, p. 287: "El pensamiento de los misterios permanece lo bastante confinado como para que la representación homérica de la suerte de las almas, que se ha mantenido hasta en los tiempos modernos, predomine: ésta perpetúa unas concepciones 'impersonales' del tipo más primitivo".

10. Habrá que referirse al análisis de A. J. Festugière, *Personal religion among the Greeks*, Sather classical Lectures, 26 (Berkeley y Los Angeles, 1954); cf. igualmente André Bonnard, *La tragédie et l'homme* (Neuchâtel, 1951), pp. 153-187.

11. Eurípides, *Hipólito*, verso 84.

12. *Ibid.*, v. 953-4.

13. Sobre la seguridad de Hipólito, la afirmación tajante de su superioridad o incluso de su perfección, cf. v. 654 ss., 995, 1007, 1365... La virtud juvenil por excelencia, la Αἰδώς, que encarna Hipólito, se transforma en él, por exceso, en su contraria, la soberbia: τὸ σεμνόν; cf. v. 93 y 1064.

pólito —no que la primera haya ignorado a la segunda—; la ha conocido, pero como una tentación a la que se rehusaba, y que no ha podido satisfacerse sino en el seno de las sectas, o trasplantarse a la filosofía. En el verso 1.080, Teseo reprocha a su hijo por practicar una ἄσκησις que vuelve la espalda a la piedad verdadera, piedad que es sumisión al orden tradicional de los valores, especialmente, para un hijo, el respeto a los padres. Señala en esta ocasión que esta ascesis excesiva y forzada, instrumento según Hipólito de su intimidad con lo divino, no tiene en realidad otro objeto que el rendirse un culto a sí mismo: σαυτὸν σέβειν. En la actitud religiosa de su hijo, el aspecto "personal" entraña necesariamente para Teseo un elemento de *hybris.* De hecho, es en gran parte esta desmesura lo que a través del resentimiento de Afrodita ofendida la cólera divina castigará.[14] Por más familiar que Hipólito haya podido pretenderse con la diosa, la última palabra del drama es para mantener y proclamar la distancia entre los dioses y los hombres. Se acaba de recoger a Hipólito herido y sangrante; éste ve abrirse delante de él las puertas del Hades. De repente Artemisa aparece a su lado. El joven la reconoce y entabla con ella un último diálogo, amoroso, apasionado: "¡Oh amada!, ¿ves mi estado miserable?". ¿Qué responde la diosa? "Yo veo; pero a mis ojos están prohibidos los llantos".[15] Οὐ θέμις: sería contrario al orden que los ojos divinos lloren por las desdichas de los mortales. Luego, la diosa deja a Hipólito; lo abandona cara a la muerte: ella no tiene el derecho de ensuciar su mirada con el espectáculo de un moribundo o de un cadáver.[16] Así, en el momento que Hipólito tendría más necesidad que nunca de tener a su lado una presencia divina, Artemisa se aleja, se retira a este universo divino que ignora todo de las realidades demasiado humanas del sufrimiento, de la enfermedad, y de la muerte. Si existe una intimidad, una comunión con el dios, no podrían situarse en el plano de lo que constituye para el individuo su destino personal, su estatuto de hombre. En la hora decisiva, no es Artemisa, es Teseo —un Teseo arrepentido, perdonado—, quien sostendrá la cabeza de Hipólito y quien recogerá su último suspiro.[17]

14. Cf. desde el principio de la tragedia, los versos 19-21 pronunciados por Afrodita, y en el punto culminante del drama, cuando Fedra toma la resolución de matarse y perder a Hipólito, los versos 730-1.

15. *Ibid.,* v. 1396.

16. *Ibid.,* v. 1437 ss.

17. Uno de los aspectos de lo trágico griego es esta soledad en la que el hombre se encuentra frente a la muerte y, más generalmente, delante

El ejemplo de Hipólito era privilegiado: atestiguaba la unión directa, la intimidad afectuosa que puede vincular a una divinidad griega y a su fiel. Sin embargo, incluso en este caso, las relaciones del hombre y del dios nos han parecido inscribirse en un marco que excluía de antemano ciertas dimensiones esenciales de la persona. Nos vemos, pues, llevados a interrogarnos acerca del valor de expresiones como "dioses personales" cuando se trata de la Grecia arcaica y clásica. El panteón griego se ha organizado en una época del pensamiento que ignoraba la oposición entre sujeto humano y fuerza natural, que aún no había elaborado la noción de una forma de existencia puramente espiritual, de una dimensión interior del hombre.[18] Los dioses helénicos son poderes, no personas. El pensamiento religioso responde a los problemas de organización y de clasificación de los poderes: distingue diversos tipos de fuerzas sobrenaturales, con su dinámica propia, su modo de acción, sus dominios, sus límites; considera el juego complejo: jerarquía, equilibrio, oposición, complementariedad. No se pregunta por su aspecto personal o no personal.[19] Ciertamente el mundo divino no está compuesto

---

de todo lo que marca la existencia humana con el sello de la privación, del no-ser. En medio de sus fracasos, de sus pruebas, en el umbral de la muerte, el hombre se siente bajo la mirada de un ser divino que se define por su perfecta plenitud de ser, sin relación, sin posible participación con el mundo de la "pasión". De forma que todo destino humano puede ser considerado al mismo tiempo siguiendo dos perspectivas contrarias: desde el punto de vista del hombre, como drama, desde el punto de vista de los dioses, como espectáculo lejano, futilidad.

18. Bástenos recordar aquí los trabajos de B. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, 3.ª ed. (Hamburgo, 1955); de R. B. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, 2.ª ed. (Cambridge, 1951); de H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühens Griechentums*, 2.ª ed. (Munich, 1962), y *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2.ª ed. (Munich, 1955); de Cl. RAMNOUX, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite* (París, 1959). Señalemos también el sugestivo estudio de Louis GRAZ, "L'Iliade et la personne", *Esprit* (septiembre 1960), pp. 1390-1403.

19. Por no tomar sino un ejemplo: los problemas del dios agente responsable y de su libertad interior no son considerados nunca. La acción de una divinidad no conoce otros límites que los que le son impuestos del exterior por los otros Poderes cuyos dominios y privilegios debe respetar. La libertad de un dios tiene por medida la extensión misma de su poder, su "dominación" sobre otro. Walter F. OTTO señala justamente que, entre los dioses griegos, ningún rasgo nos conduce a un "sí-mismo" de los dioses, ninguno habla de un *ego* con su voluntad, sus sentimientos, su destino particulares; *Die Götter Griechenlands* (Bonn, 1929), cita tomada de la traducción inglesa aparecida con el título de *The Homeric gods* (Londres, 1954), p. 236.

de fuerzas indeterminadas y anónimas; deja lugar a figuras bien dibujadas, cada una de las cuales tiene su nombre, su estado civil, sus atributos, sus aventuras características. Pero esto no basta para constituirles en sujetos singulares, en centros autónomos de existencia y de acción, en unidades ontológicas, en el sentido que nosotros damos a la palabra "persona". Un poder divino no tiene realmente una "existencia para sí". No tiene un ser sino a causa de la red de relaciones que le ensambla al sistema divino en su conjunto. Y en esta red no aparece necesariamente como un sujeto singular, sino más bien como un plural: sea pluralidad indefinida, sea multiplicidad enumerada. Entre estas formas, para nosotros exclusivas la una de la otra —una persona no podría ser varias—, a la conciencia religiosa del griego no le plantea incompatibilidad radical.[20] Se ha señalado a menudo, que para designar un poder divino, el griego pasa sin dificultad, hasta en la misma frase, del singular al plural y viceversa.[21] Así, él se representará tanto *la* Caris, como divinidad singular, cuanto *las* Caritas, como colectividad indivisible, sin nada que diferencie en la una de la otra la pluralidad de poderes, o como agrupación de tres divinidades de las que cada una, hasta un cierto punto, se singulariza y lleva un nombre particular. Incluso en el caso de las figuras más individualizadas, como Zeus o Hera, su unidad no es tal que no se pueda hablar de un Zeus, de una Hera doble o triple.[22] Según los momentos y las necesidades, el mismo poder divino será considerado desde su unidad, en singular, desde su multiplicidad de aspecto, en plural. Los diversos poderes sobrenaturales, cuya colección forma la sociedad divina en su conjnuto, pueden ser ellos mismos captados bajo la forma de lo singular, ὁ θεός, *el* poder divino, *el* dios, sin que, sin embargo, se trate de monoteísmo. Por lo demás, el culto no conoce este Zeus, personaje único que la mitología nos ha hecho familiar, sino toda una serie de

20. "Es un hecho y de gran alcance, que el pensamiento griego no haya nunca distinguido entre *theos* y *theoi*, entre dios y los dioses": A. J. FESTUGIÈRE, "Remarques sur les dieux grecs", *La vie intellectuelle* (1932), p. 385.

21. Cf. Gilbert FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots* ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ *dans la littérature grecque d'Homère à Platon* (París, 1957).

22. El hecho de que el mismo poder divino sea a la vez uno y triplo, no plantea para el griego ningún tipo de dificultad o problema. Si se tiene en cuenta lo apretado de las discusiones trinitarias en el cristianismo, se puede medir la amplitud del cambio de perspectiva respecto a lo divino.

Zeus particularizados por su epíteto de culto, muy diferentes los unos de los otros en cuanto a su significación religiosa, todos, no obstante, Zeus en cierta manera.[23] La razón de esta paradoja es precisamente que un dios expresa los aspectos y los modos de acción del poder y no las formas personales de existencia. Desde el punto de vista del poder, la oposición entre lo singular y lo universal, lo concreto y lo abstracto no tiene lugar.[24] Afrodita es *una* belleza, esta diosa determinada, pero es al mismo tiempo *la* belleza —lo que nosotros llamaríamos la esencia de la belleza—, es decir, el poder que se hace presente en todas las cosas bellas y mediante el cual son tornadas bellas. Rohde ya señalaba que los griegos no han conocido una unidad de la persona divina, sino una unidad de la esencia divina, y L. Schmidt, muy certeramente, escribía: "para quien ha nacido griego y que siente como un griego, el pensamiento de una clara antítesis entre unidad y pluralidad, es rechazado cuando se trata de seres sobrenaturales. Concibe sin dificultad una unidad de acción sin unidad de persona".[25]

El antropomorfismo del dios, no más que su individualidad, no debe ilusionar. Tiene, también, límites muy precisos.[26] Un poder divino representa siempre de forma solidaria aspectos cósmicos, sociales, humanos, no disociados todavía. Para un

23. La mejor ilustración nos es suministrada por JENOFONTE, en *La Anábasis*. En el transcurso de toda esta campaña, Jenofonte se coloca bajo la protección especial de Zeus-Rey, como le ha ordenado el oráculo de Delfos (III, I, 6-12; VI, 1, 22). Esta divinidad le ha manifestado por medio de sueños su favor particular; respetidas veces Jenofonte le ofrece sacrificios, como lo hacía igualmente, en otras ocasiones, con Zeus-Salvador. Pero el estar a buenas con Zeus-Rey y Zeus-Salvador no impide a Jenofonte estar personalmente en desavenencia con Zeus-Meiliquíos, y encontrarse, por esta razón, enteramente desprovisto de dinero: lejos de su patria, Jenofonte ha olvidado sacrificar a Zeus-Meiliquíos según la costumbre doméstica, en la fecha de las *Diasia*. Zeus-Rey abarca los problemas de autoridad y de gobierno, Zeus-Salvador preside en los azares de la guerra, pero de Zeus-Meiliquíos depende la fortuna personal de Jenofonte, el estado de sus finanzas (VII, 8, 1-7). Otro hecho significativo: entre sus epítetos de culto, un dios puede tener el nombre propio de otra divinidad llamada "personal". Se conoce, por ejemplo, un Zeus-Hades, una Hera-Afrodita.

24. Cf. las observaciones de P. CHANTRAINE sobre la ausencia de esta oposición al nivel lingüístico, en su artículo intitulado: "Réflexions sur les noms des dieux helléniques", *Antiquité classique* (1953), pp. 65-78.

25. E. ROHDE, *Die Religion der Griechen*, en sus *Kleine Schriften*, II (Tubinga-Leipzig, 1901), p. 320; L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen*, I (Berlín, 1882), p. 52; citados por Gilbert FRANÇOIS, *op. cit.*, pp. 11 y 14.

26. Cf. Jean RUDHART, *op. cit.*, pp. 80 ss.

griego, Zeus está en relación con las diversas formas de la soberanía, del poder sobre otro; con ciertas actitudes y comportamientos humanos: respeto de los suplicantes y de los extranjeros, contrato, juramento, matrimonio; lo está igualmente con el cielo, la luz, el rayo, la lluvia, las cumbres, ciertos árboles... Estos fenómenos para nosotros tan dispares, se encuentran relacionados en el ordenamiento que elabora el pensamiento religioso, en tanto que expresan todos a su manera, aspectos de un mismo poder. La representación del dios bajo una forma plenamente humana, no modifica este presupuesto fundamental. Constituye un hecho de simbólica religiosa que debe ser situado e interpretado exactamente. El ídolo no es un retrato del dios: los dioses no tienen cuerpo. Ellos son, por esencia, los invisibles, siempre más allá de las formas, a través de las cuales se manifiestan, o mediante las cuales se exteriorizan en el templo. La conexión de la divinidad con su símbolo de culto —bien sea antropomorfa, zoomorfa o anicónica— no tiene nada que ver con la relación del cuerpo y el yo. En Grecia, la gran estatua dedicada al culto antropomorfo es, en primer lugar, del género *couros* y *coré*; no concreta un sujeto singular, una individualidad divina o humana, sino un tipo impersonal: el joven, la joven. Dibuja y presenta la forma del cuerpo humano en general. Se debe a que en esta perspectiva, el cuerpo no aparece ligado a un yo, encarnación de una persona; está cargado de valores religiosos, expresa ciertos poderes: belleza, encanto (*caris*), nobleza, juventud, salud, fuerza, vida, movimiento, etc..., que pertenecen propiamente a la divinidad y que el cuerpo humano, más que otro, refleja cuando, en su plenitud, está como iluminado por una luz divina. Los problemas que plantea en Grecia, la representación antropomorfa del dios, quedan pues, en lo esencial, exteriores al dominio de la persona.

Fuera de los dioses existen otras potencias sobrenaturales a las cuales se dirige la devoción del griego. En primer lugar, los muertos. ¿En qué medida el culto funerario se refiere a la "persona" de los difuntos? ¿Tiene por función asegurar la permanencia, más allá de la muerte, de una individualidad humana en su singularidad? De ninguna forma.[27] Su papel es otro: por él se mantiene la continuidad del grupo familiar y de la

27. Cf. L. Gernet y A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, p. 287: "Un ateniense cultivado acoge como una extraña novedad la afirmación de Sócrates en la *República* de que el individuo posee propiamente un alma individual". Cf. igualmente J. Rudhart, *op. cit.*, pp. 113 y 125.

ciudad. En el más allá, el muerto pierde su rostro, sus rasgos distintivos; se confunde en una masa indiferenciada que no refleja lo que cada uno fue en vida, sino un modo general de ser, opuesto y ligado a la vida, el depósito de energía en el que cíclicamente la vida se alimenta y se pierde. En la débil medida en la que el culto funerario se apoya sobre una creencia en la inmortalidad, se trata de una inmortalidad que debería llamarse impersonal. En Hesíodo, el calificativo que caracteriza el estatuto de los muertos en el Hades es νώνυμνοι: sin nombre.[28]

Queda el caso de los héroes. Éstos forman en la época clásica, una categoría religiosa bastante bien precisada que se contrapone tanto a los muertos como a los dioses. Contrariamente a los primeros, el héroe conserva en el más allá su propio nombre, su imagen particular; su individualidad emerge de la masa anónima de los difuntos.[29] En oposición a los segundos, se presenta, en el espíritu del griego, como un hombre, viviente en otro tiempo y que, consagrado por la muerte, se ha encontrado promovido a un rango casi divino. Individuo "aparte", excepcional, sobrehumano, el héroe no puede, sin embargo, dejar de asumir la condición humana; él conoce las vicisitudes, las pruebas, las limitaciones; le es preciso afrontar los sufrimientos y la muerte. Lo que le distingue, en el seno mismo de su destino de hombre, son los actos que ha osado emprender y que ha conseguido realizar: sus éxitos. El triunfo heroico condensa todas las virtudes y todos los peligros de la acción humana: Simboliza en alguna manera el acto en su estado ejemplar: el acto que crea, que inaugura, que inicia (héroe civilizador, inventor, héroe fundador de ciudades o de linajes, héroe iniciador); el acto que en las condiciones críticas, en el momento decisivo, asegura la victoria en el combate, restablece el orden amenazado (lucha contra el monstruo); el acto finalmente que, aboliendo sus propios límites, ignorando todas las prohibiciones ordinarias, transciende la condición humana y, semejante a un río que se remonta a su fuente, viene a reunirse con el poder divino (héroe sacrílego, descenso a los infiernos, victoria sobre la muerte).

Parece pues, que los griegos han expresado, bajo la forma

28. Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, v. 154.

29. Esta oposición está bien señalada en el mito hesiódico de las Razas en el que los muertos anónimos y los héroes gloriosos forman, en su contraste, una pareja. Los primeros desaparecen en el mundo de la noche, del silencio, del olvido. Los segundos pertenecen al mundo de la luz, y su gloria, repetida por la voz de los poetas, pervive sin fin en la memoria de los hombres.

de lo "heroico", problemas vinculados a la acción humana y a su inserción en el orden del mundo. De hecho, cuando la tragedia nace en Grecia y durante el breve período en el que florece allí antes de desaparecer, utiliza las leyendas de los héroes para presentar ciertos aspectos del hombre en situación de actuar, en la encrucijada de la decisión, enfrentado con la consecuencia de sus actos. Pero la tragedia, aun cuando se alimenta de la tradición heroica, se sitúa en otro plano diferente al del culto y los mitos de héroes; ella los transforma teniendo en cuenta su propia búsqueda: este cuestionarse por parte del hombre griego, en un momento de su historia, acerca del hombre mismo: su puesto ante el destino, su responsabilidad en relación a unos actos cuyo origen y fin le superan, la ambigüedad de todos los valores propuestos a su elección, la necesidad, no obstante, de una decisión. Pero, si se abandona el dominio de lo trágico para limitarse al plano propiamente religioso que constituye el objeto de nuestro estudio, el esclarecimiento de los hechos heroicos se revela muy diferente.

En el culto, la individualidad del héroe se esfuma y desaparece. Son unos héroes enteramente anónimos y que se designan, como es el caso de Maratón, por la tierra que guarda sus huesos y a la que ellos se supone que protegen.[30] Existen otros —muy numerosos—, de los que el culto ignora la personalidad individual para no ver en ellos sino la función estrechamente especializada en la cual gobiernan.[31] Paradójicamente, es en la categoría de los héroes donde Usener encuentra, en Grecia, el mayor número de ejemplos para ilustrar su concepción de los dioses funcionales: [32] héroe Médico, Portero, Cocinero, Cazamoscas, Llavero, Héroe de la Comida, del Haba, del Azafrán, héroe para mezclar el agua y el vino, para moler el grano, para guardar las fronteras, para proteger los techos, para asustar los caballos...

En cuanto a la leyenda heroica, ella ha dado a los héroes su relieve de personajes individuales haciéndoles los sujetos de historias más o menos continuadas, pero los éxitos que celebra tienen su valor en ellos y por ellos mismos, independiente-

30. L. Gernet y A. Boulanger, *op. cit.*, p. 255.

31. Cf. P. Foucart, *Le culte des héros chez les grecs* (París, 1918), pp. 22 ss.; M. Delcourt, *Légendes et cultes de héros en Grèce* (París, 1942), pp. 62 ss.

32. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn, 1896). Sobre los héroes griegos, como "Sondergötter", cf. pp. 247-273.

mente en alguna manera de quien los realiza. Nunca los relatos se sitúan en la perspectiva del sujeto para comprender cómo se plantean, desde el punto de vista del agente, los problemas de su acción: el héroe no tiene que proyectar, que preparar y que prever, que organizar el campo temporal en el que se desplegará una sucesión ordenada de actos. Cuando sus triunfos se suceden en serie, no puede incluso decirse que ellos se encadenan o se imponen conforme a un orden definido. Cada prueba está cerrada sobre ella misma, sin nexos con las precedentes que repite pero que no renueva, sin concatenaciones tampoco con las siguientes de las que ella no es ni la preparación ni la condición previa.[33] ¿Cómo sería el héroe responsable de un triunfo que él no ha intentado conquistar nunca, merecer jamás? Lo que caracteriza el éxito heroico, es su gratuidad.[34] La fuente y el origen de la acción, la razón de la victoria, no se encuentran en el héroe, sino fuera de él. No logra lo imposible porque es un héroe; es un héroe porque ha conseguido lo imposible. El triunfo no es la realización de una virtud personal, sino la señal de una gracia divina, la manifestación de una asistencia sobrenatural. La leyenda heroica no presenta al hombre agente responsable, en el centro de sus actos, asumiendo su destino. Define tipos de éxitos, modelos de pruebas, en los que sobrevive el recuerdo de antiguas iniciaciones, y que estilizan, bajo la forma de actos humanos ejemplares, las condiciones que permiten adquirir calificaciones religiosas, prerrogativas sociales excepcionales. El tema que ilustran los mitos de héroes, es la posibilidad, en ciertas condiciones, de establecer un paso entre el mundo de los hombres y el de los dioses, de revelar en un trabajo la presencia

33. Se pensará en la serie de los "trabajos" de Hércules. El mito de Perseo parece suministrar un ejemplo de organización más compleja y más sistemática de los actos. Para triunfar, Perseo debe en primer lugar obligar a las Greas a entregarle el secreto de la morada de las Ninfas, obtener de las Ninfas los instrumentos mágicos de la victoria, matar a Medusa con la ayuda de Atenea, escapar por último, a la persecución de las Gorgonas supervivientes. Pero cada fase es, en realidad, la repetición de un mismo tema mítico, que traduce la misma prueba iniciática: ver sin ser visto, volverse invisible al adversario vigilante. Se trata de matar a Medusa, este ojo de la muerte, viéndola sin cruzar su mirada, escapar a las Gorgonas mediante los instrumentos mágicos de la invisibilidad, sorprender a las Greas robando su único ojo, en el momento preciso en el que, transmitido de mano en mano como al juego de la sortija, este ojo no está aún en posesión de ninguna de entre ellas.

34. L. Gernet, "L'anthropologie dans la religion grecque", *loc. cit.*, p. 53.

sobre sí de lo divino. Los casos de heroización que conocemos en la época histórica son, a este respecto, muy significativos. Muestran siempre un individuo visitado por el poder, transfigurado por un valor religioso, que manifiesta este *numen* sea en sus cualidades, lo más a menudo físicas, sea en ciertas circunstancias de su vida, sea en las condiciones de su muerte. Se heroizará un hombre por su extraordinaria belleza, su gigantesca talla, su fuerza sobrehumana, la amplitud misma de los crímenes que ha podido cometer, su desaparición misteriosa sin dejar huella, las crueldades atribuidas después de su muerte a su fantasma. No existe aquí nada que pueda evocar, incluso de lejos, la persona.

Al término de este estudio, ¿nos bastará establecer pura y simplemente un acta de carencia? Esto sería desconocer todo un aspecto de la religión griega que, por ser en ciertos aspectos aberrante, no por ello ha desempeñado menos un papel decisivo en el origen mismo de la persona y de su historia en el hombre de Occidente. Al margen de la religión oficial, en los ambientes de sectas, se elabora entre el VI y V siglos, una nueva noción del alma, que hará fortuna en el pensamiento filosófico y que prepara, para retomar las expresiones de Louis Gernet, posibilidades inéditas de ascensión humana.[35] El alma aparece en el hombre como un elemento extraño a la vida terrestre, un ser venido de otra parte y en exilio, emparentado a lo divino. La experiencia de una dimensión propiamente interior, para tomar cuerpo, ha debido pasar primeramente por este descubrimiento, en el interior del hombre, de una potencia misteriosa y sobrenatural, el alma-*daimon*. Los magos, estos personajes tan singulares cuyo papel se ha subrayado en los orígenes del pensamiento filosófico, se pretenden detentores de un poder sobre el alma demoníaca que les asegura el dominio y el control de la misma. Mediante prácticas de ascesis, ejercicios de concentración espiritual, ligados quizás a técnicas del cuerpo, especialmente a la detención de la respiración, pretenden reunir y vincular poderes psíquicos dispersos a través de todo el individuo, separar a voluntad del cuerpo el alma así aislada y concentrada, devolverla por un momento a su patria orginal para que allí recobre su naturaleza divina antes de hacerla descender de nuevo para volverse a encadenar en los lazos del cuerpo.[36] La *psyqué* ya no es entonces, como en Homero,

35. *Ibid.*, p. 58.
36. En lo que se refiere a los ejercicios de concentración espiritual,

este humo inconsistente, este fantasma sin relieve y sin fuerza, que se escapa del hombre en su último aliento, sino que es un poder instalado en el corazón del hombre viviente, sobre el cual actúa, que tiene por tarea desarrollar, purificar, liberar. Devenida en el hombre este ser daimónico con el cual el sujeto intenta coincidir, la *psyqué* presenta toda la consistencia de un objeto, de un ser real que puede existir en el exterior, de un "doble"; pero, al mismo tiempo, forma parte del hombre mismo, distingue en él una nueva dimensión que le es necesario conquistar y profundizar sin cesar, imponiéndose una dura disciplina espiritual. Realidad objetiva y a la vez experiencia vivida en la intimidad del sujeto, la *psyqué* establece el primer cuadro que permite al mundo interior objetivarse y tomar forma, un punto de partida para la edificación progresiva de las estructuras del yo.[37]

Este origen religioso de la categoría de la persona tendrá, en la civilización griega, una doble consecuencia. De una parte, es contraponiéndose al cuerpo, excluyéndose del cuerpo, como el alma conquista su objetividad y su forma propia de existencia. El descubrimiento de la interioridad va a la par con la afirmación del dualismo somatopsicológico. El alma se define como lo opuesto al cuerpo; ella está encadenada allí como en una prisión, sepultada de igual manera que en una tumba. El cuerpo se encuentra pues, al principio, excluido de la persona, sin conexión con la individualidad del sujeto.[38]

En segundo lugar, el alma, al ser divina, no podría expresar la singularidad de los sujetos humanos; por destino, desborda, excede a lo individual. Es muy significativo, a este respecto, que ella pertenezca a la categoría de lo "demónico", es

---

de tipo yoga, y su relación, en las sectas filosóficas como las hermandades pitagóricas, con una disciplina de memoria, cf. pp. 335 y 354; DETIENNE, *La notion de Daïmôn dans le Pythagorisme ancien* (París, 1963), pp. 69-85.

37. Esta conquista del sujeto mediante él mismo, esta elaboración progresiva del mundo de la experiencia interna frente al universo exterior, se desarrollan por vías diferentes en las que la poesía lírica, la reflexión moral, la tragedia, la medicina, la filosofía, desempeñaron su papel. Sobre los valores de *psyqué* y de otros términos psicológicos, sobre su evolución semántica en los diversos sectores del pensamiento griego, cf. el excelente estudio de T. B. L. WEBSTER, "Some psychological terms in greek tragedy", *Journal of hellenic studies* (1957), pp. 149-154.

38. Por lo tanto, será necesario ulteriormente recuperar el cuerpo, integrarlo en el yo, para fundamentar la persona en su singularidad concreta y a la vez como expresión del hombre todo entero.

decir, paradójicamente, a lo que hay en lo divino menos individualizado, menos "personal". Aristóteles podrá decir, por ejemplo, que la naturaleza, la *physis*, no es divina, sino demónica.[39] Lo que define al sujeto en su dimensión interior se emparenta pues, a los ojos del griego, con este misterioso poder de vida que anima y pone en movimiento la naturaleza entera. Se observa que, en esta etapa de su desarrollo, la persona no tiene que ver con el individuo singular en lo que posee de irreemplazable y único, ni tampoco con el hombre en lo que le distingue del resto de la naturaleza, en lo que supone de específicamente humano; está orientada, por el contrario, hacia la búsqueda de una coincidencia, de una fusión de los particulares con el todo. Hasta en la corriente que se afirma como la más opuesta a la religión de la ciudad y a su espíritu, volvemos a descubrir, en fin de cuentas, este mismo esfuerzo por insertar al individuo humano en un orden que le supera. Cuando el sujeto no se inscribe directamente en el orden social hieratizado, cuando se evade de él, no lo hace para afirmarse como valor singular, lo hace para retornar al orden por otra vía diferente, identificándose, tanto como sea posible, con lo divino.

39. Aristóteles, *De la adivinación por los sueños*, 463 B 12-15.

omo se ... la trans-
ición del mito
en modelo.

Capítulo VII

EL MITO A LA RAZÓN

La formación del pensamiento positivo en la Grecia arcaica [1]

El pensamiento racional tiene una ficha civil; se conoce su fecha y su lugar de nacimiento. Es en el siglo VI antes de nuestra era, en las ciudades griegas de Asia Menor, donde surge una nueva forma de reflexión, totalmente positiva, sobre la naturaleza. Burnet menciona la opinión corriente cuando señala a este respecto: "Los filósofos jonios han franqueado la vía que la ciencia, a partir de este momento, no ha tenido más que seguir".[2] El nacimiento de la filosofía en Grecia, determinaría, en consecuencia, los inicios del pensamiento científico; se podría decir: del pensamiento sin más. En la escuela de Mileto, por primera vez, el *logos* se habría liberado del mito de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego. Más que de un cambio de actitud intelectual, de una mutación mental, se trataría de una revelación decisiva y definitiva: el descubrimiento de la razón.[3] Es por lo que sería vano escudriñar en el pasado los orígenes del pensamiento racional. El verdadero pensamiento no podría tener otro origen que él mismo. Es exterior a la historia, que no puede explicar en el desarrollo del espíritu sino los obstáculos, los errores y las ilusiones sucesivas. Tal es el sentido del "milagro" griego: a través de la filosofía de los jonios, se reconoce, encarnándose en el tiempo, la Razón intemporal. El advenimiento

1. *Annales, E.S.C.* (1957), pp. 183-206.
2. *Early greek philosophy*, 3.ª ed. (Londres, 1920), p. V.
3. Esta interpretación se encuentra en Bruno Snell, cuya perspectiva, sin embargo, es histórica. Cf. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Hamburgo, 1955), trad. inglesa con el título: *The discovery of the Mind* (Oxford, 1953).

del *logos* introduciría pues en la historia una discontinuidad radical. Viajero sin equipajes, la filosofía vendría al mundo sin pasado, sin padres, sin familia; sería un comienzo absoluto.

Al mismo tiempo, el hombre griego se encuentra, en esta perspectiva, elevado por encima de todos los otros pueblos, predestinado; en él, los *logos* se hace carne. "Si ha inventado la filosofía, dice todavía Burnet, es en razón de sus cualidades de inteligencia excepcionales: el espíritu de observación unido al poder de razonamiento."[4] Y, más allá de la filosofía griega, esta superioridad casi providencial se transmite a todo el pensamiento occidental, salido del helenismo.

I

En el transcurso de los últimos cincuenta años, sin embargo, la confianza de Occidente en este monopolio de la razón ha sido puesta en entredicho. La crisis de la física y de la ciencia contemporáneas ha sacudido fuertemente los fundamentos —que se creían definitivos— de la lógica clásica. El contacto con las grandes civilizaciones espiritualmente diferentes a la nuestra, como la India y la China, ha hecho estallar el cuadro del humanismo tradicional. Occidente hoy ya no puede considerar *su* pensamiento como *el* pensamiento, ni saludar en la aurora de la filosofía griega el nacimiento del sol de la Razón. El pensamiento racional, en el tiempo que siente preocupación por su porvenir y que pone en duda sus principios, se dirige hacia sus orígenes; interroga su pasado para situarse, para comprenderse históricamente.

Dos fechas jalonan este esfuerzo. En 1912, Cornford publica *From religion to philosophy*, en la que intenta, por primera vez, precisar el vínculo que liga el pensamiento religioso y los inicios del conocimiento racional. Éste no volverá de nuevo sobre este problema sino mucho más tarde, al final de su vida. Y es en 1952 —nueve años después de su muerte— cuando aparecen, agrupados bajo el título de *Principium sapientiae. The origins of greek philosophical thougth*, las páginas en las cuales estatuye el origen mítico y ritual de la primera filosofía griega.

4. *Op. cit.*, p. 10. Como lo escribe Clémence RAMNOUX, la física jonia, según Burnet, salva a Europa del espíritu religioso de Oriente: es el Maratón de la vida espiritual. "Les interprétations modernes d'Anaximandre", *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 3 (1954), pp. 232-252.

Contra Burnet, Cornford manifiesta que la "física" jónica no tiene nada en común con lo que nosotros llamamos ciencia; ignora todo acerca de la experimentación; no es tampoco el producto de la inteligencia que observa directamente la naturaleza. Transpone, en una forma laicizada y sobre el plano de un pensamiento abstracto, el sistema de representación que la religión ha elaborado. Las cosmologías de los filósofos reinterpretan y prolongan los mitos cosmogónicos. Ellas suministran una respuesta al mismo tipo de cuestión: ¿cómo un mundo ordenado ha podido emerger del caos? Ellas utilizan un material conceptual análogo: detrás de los "elementos" de los filósofos jonios, se perfila la figura de antiguas divinidades de la mitología. Llegando a ser "naturaleza", los elementos se han despojado del aspecto de dioses individualizados; pero se mantienen como poderes activos, animados e imperecederos, todavía experimentados como divinos. El mundo de Homero se ordenaba por una distribución, entre los dioses, de los poderes y de los honores: para Zeus, el cielo "etéreo" (αἰθήρ, el fuego); a Hades, la sombra "brumosa" (ἀήρ, el aire); a Poseidón, el mar; a los tres en condominio, *Gaia*, la tierra, donde viven y mueren los hombres.[5] El cosmos de los jonios se organiza mediante una división de las jurisdicciones, una repartición de las estaciones entre los poderes contrarios que se equilibran recíprocamente.

No se trata de una vaga analogía. Entre la filosofía de un Anaximandro y la Teogonía de un poeta inspirado como Hesíodo, Cornford da a entender que las estructuras se corresponden hasta en el detalle.[6] Además, el proceso de elaboración conceptual que tiene como resultado la construcción naturalista del filósofo ya está puesto en obra en el himno religioso de glorificación de Zeus que celebra el poema hesiódico. El mismo tema mítico de ordenamiento del mundo se repite allí efectivamente, bajo dos formas que interpretan dos niveles diferentes de abstracción.

En una primera versión, el relato escenifica las aventuras de personajes divinos:[7] Zeus lucha por la soberanía contra Tifón, dragón de las mil voces, poder de confusión y desorden. Zeus mata al monstruo, cuyo cadáver da nacimiento a los vientos que soplan en el espacio que separa el cielo de la tierra.

5. *Ilíada*, XV, 189-194.
6. *Principium sapientiae* (Oxford, 1952), pp. 159 a 224. La demostración es retomada por G. THOMSON, *Studies in ancient greek society*, vol. II, *The first philosophers* (Londres, 1955), pp. 140 a 172.
7. HESÍODO, *Teogonía*, 820-871.

Luego, apremiado por los dioses para asumir el poder y el trono de los inmortales, Zeus reparte entre ellos los "honores". Bajo esta contextura, el mito subsiste muy próximo del drama ritual del cual es la ilustración, y cuyo modelo se encontraría en la fiesta real de creación del Nuevo Año, durante el mes de Nisán, en Babilonia.[8] Al final de un ciclo temporal —un gran año—, el rey debe reafirmar su poder de soberanía, puesto en duda durante esta rotación del tiempo en la que el mundo vuelve de nuevo a su punto de partida.[9] La prueba y la victoria reales, representadas mímicamente conforme al rito mediante una lucha contra un dragón, tienen el valor de una recreación del orden cósmico, estacional, social.

El rey está en el centro del mundo, de igual modo que está en el centro de su pueblo. Cada año, repite el triunfo consumado por Marduk y que celebra un himno, el *Enuma elis*, cantado en el cuarto día de la fiesta: la victoria del dios sobre Tiamat, monstruo hembra, que encarna los poderes del desorden, el retorno a lo informe, el caos. Proclamado rey de los dioses, Marduk mata a Tiamat, con la ayuda de los vientos que se precipitan en el interior del monstruo. Muerta la bestia, Marduk la abre en dos como a una ostra, arroja una de las mitades al aire y la inmoviliza para formar el cielo. Regula entonces el lugar y el movimiento de los astros, fija el año y los meses, crea la raza humana, reparte los privilegios y los destinos. A través del rito y mito babilónicos, se expresa un pensamiento que no establece todavía entre el hombre, el mundo y los dioses, una clara distinción de nivel. El poder divino se

8. Como lo señala Guthrie, que ha releído y publicado el manuscrito de Cornford, la hipótesis de una filiación entre los mitos cosmológicos de la *Teogonía* de Hesíodo y un conjunto mítico-ritual babilónico ha sido reforzada por la reciente publicación de un texto hitita, la epopeya de Kumarbi, que enlaza las dos versiones (*Principium sapientiae*, p. 249, n. 1). G. Thomson insiste igualmente sobre el papel de medio que ha podido jugar una versión fenicia del mito, cuyo eco se encuentra, en fecha tardía, en Filón de Biblos, *op. cit.*, pp. 141 y 153.

9. En Babilonia, el ritual se celebra todos los años, durante los once días que, añadidos al final de un año lunar, permiten hacerlo coincidir con el año solar, y de este modo aseguran, junto con el conocimiento exacto de las estaciones, la posibilidad de prever y de organizar el escalonamiento de los trabajos agrícolas. El momento elegido para intercalar en el año los once días "fuera de tiempo" era el del equinoccio de primavera, antes del comienzo de las labores agrícolas. Sobre las relaciones entre la función real, el desarrollo de la agricultura, el control del tiempo estacional merced a la invención del calendario solar o luno-solar, se encontrarán indicaciones interesantes en G. Thomson, *op. cit.*, pp. 105-130.

concentra en la persona del rey. El ordenamiento del mundo y la regulación del ciclo estacional aparecen integrados en la actividad real: son aspectos de la función de soberanía. Naturaleza y sociedad están confundidas.

En cambio, en otro pasaje del poema de Hesíodo,[10] el relato de la creación del orden se presenta despojado de toda imaginería mítica, y los nombres de los protagonistas están lo bastante transparentes para hacer visible el carácter "natural" del proceso que tiene por resultado la organización del cosmos. En el principio, se encuentra Caos, sima sombría, vacío *aéreo* donde no existe distinción alguna. Es preciso que Caos abra como unas fauces (Χάος, está asociado etimológicamente a Χάσμα: abismo abierto, Χαίνω, Χάσκω, Χασμῶμαι: abrir la boca, bostezar) para que la Luz, αἰθήρ, y el Día, que suceden a la Noche, penetren allí dentro, iluminando el espacio entre Γαῖα, la tierra, y Οὐρανός, el cielo, de ahora en adelante desunidos. La emergencia del mundo se prosigue con la aparición de Πόντος, el mar, surgido, a su vez, de Γαῖα. Todos estos nacimientos sucesivos se han operado, subraya Hesíodo, sin Ἔρως, amor: [11] no por unión, sino por segregación. Ἔρως es el principio que aproxima a los contrarios —como el macho y la hembra— y quien les une conjuntamente. Aun cuando no intervenga todavía, la *génesis* se hace por separación de elementos unidos y confundidos de antemano (Γαῖα alumbra a Οὐρανός y a Πόντος).

Se reconocerá, en esta segunda versión del mito, la estructura de pensamiento que sirve de modelo a toda la física jónica. Cornford da esquemáticamente el siguiente análisis: 1) en el comienzo existe un estado de indistinción en el cual nada se diferencia; 2) de esta unidad primordial brotan, por segregación, parejas de contrarios, caliente y frío, seco y húmedo, que van a diferenciar en el espacio cuatro regiones: el cielo de fuego, el aire frío, la tierra seca, el mar húmedo; 3) los contrarios se conexionan e interactúan cada uno triunfando alternativamente sobre los otros, conforme a un ciclo por siempre renovado: en los fenómenos meteorológicos, en la sucesión de las estaciones; en el nacimiento y la muerte de todo lo que vive, plantas, animales y hombres.[12]

10. *Teogonía*, 116 ss.

11. *Ibid.*, 132. Cf. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 194 ss.; THOMSON, *op. cit.*, p. 151.

12. El año comprende cuatro estaciones al igual que el cosmos cuatro regiones. El verano corresponde a lo caliente, el invierno a lo frío, la

Las nociones fundamentales en las cuales se apoya esta construcción de los jonios: segregación a partir de la unidad primordial, lucha y unión incesantes de los contrarios, cambio cíclico eterno, descubren el fondo de pensamiento mítico donde se enraíza su cosmología.[13] Los filósofos no han tenido que inventar un sistema de explicación del mundo; ellos lo han hallado todo hecho. La obra de Cornford señala un giro en la manera de abordar el problema de los orígenes de la filosofía y del pensamiento racional. Puesto que le era necesario combatir la teoría del milagro griego, la cual presentaba la física jónica como la revelación brusca e incondicional de la Razón, Cornford tenía como preocupación esencial la de restablecer, entre la reflexión filosófica y el pensamiento religioso que la había precedido, el hilo de la continuidad histórica; así pues, estaba obligado a investigar entre la una y el otro los aspectos de permanencia y a insistir sobre lo que allí puede reconocerse de común. De manera que en ocasiones, se tiene el sentimiento, a través de su demostración, que los filósofos se contentan con repetir, en un lenguaje diferente, lo que ya ex-

---

primavera a lo seco, el otoño a lo húmedo. En el trancurso del ciclo anual, cada "poder" predomina durante un momento, luego debe pagar, conforme al orden del tiempo, el precio de su "injusta agresión" (ANAXIMANDRO, fr. 1), cediendo a su vez el lugar al principio contrario. A través de este movimiento alterno de expansión y de retirada, el año vuelve de nuevo periódicamente a su punto de partida. El cuerpo del hombre comprende, de igual modo, cuatro humores (HIP., *Nat. Hom.*, 7) que dominan alternativamente, siguiendo las estaciones. Cf. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 168 ss.; THOMSON, *op. cit.*, p. 126.

13. La lucha de los contrarios, representada en Heráclito por Πόλεμος, en Empédocles por Νεῖκος, se expresa en Anaximandro por la injusticia — ἀδικία — que cometen con respecto de los otros. La atracción y la unión de los contrarios, figurados en Hesíodo por Ἔρως, en Empédocles por Φιλία, se traducen en Anaximandro mediante la interacción de los cuatro principios, una vez que se han separado. Es esta interacción la que da origen a las primeras criaturas vivientes, cuando el calor del sol recalienta el lodo húmedo de la tierra. Para G. THOMSON (*op. cit.*, p. 45, 91 y 126), esta forma de pensamiento, que podría llamarse una lógica de la oposición y de la complementariedad, debe relacionarse con la estructura social más arcaica: la complementariedad en la tribu de los dos clanes opuestos; exógamos con matrimonios entre ellos. La tribu, escribe G. Thomson, es la unidad de los contrarios.

Para la concepción cíclica, Cornford muestra su persistencia entre los milesios. Como el año, el cosmos llega de nuevo a su punto de partida: la unidad primordial. Lo Ilimitado — ἄπειρον — no sólo es origen, sino fin del mundo ordenado y diferenciado. Es principio — ἀρχή —, fuente infinita, inagotable, eterna, de la que todo proviene, a donde todo retorna. Lo Ilimitado es "ciclo" en el espacio y en el tiempo.

presaba el mito. Hoy que la filiación, gracias a Cornford, está reconocida, el problema adquiere necesariamente una nueva formulación. Ya no se trata solamente de redescubrir en la filosofía lo viejo, sino de delimitar lo verdaderamente nuevo: razón por la cual la filosofía deja de ser mito para devenir filosofía. Es preciso definir la mutación mental de la que hace prueba la primera filosofía griega, precisar su naturaleza, su amplitud, sus límites, sus condiciones históricas.

Este aspecto de la cuestión no ha escapado a Cornford. Se puede pensar que le habría concedido un lugar más extenso si hubiera podido conducir a término su última obra. "En la filosofía, escribe, el mito está racionalizado."[14] Pero ¿qué significa esto? En primer lugar, que ha tomado la forma de un problema explícitamente formulado. El mito era un relato, no una solución a un problema. Narraba la serie de acciones ordenadoras del rey o del dios, tales como el rito las representaba mímicamente. El problema se encontraba resuelto sin haber sido planteado. Pero, en Grecia, donde triunfan, con la ciudad, nuevas formas políticas ya no subsiste del antiguo ritual real sino vestigios cuyo sentido se ha perdido;[15] el recuerdo del rey creador del orden y hacedor del tiempo, se ha borrado;[16] ya no aparece la relación entre el triunfo mítico del soberano, simbolizado por su victoria sobre el dragón, y la organización de los fenómenos cósmicos. El orden natural y los hechos atmosféricos (lluvias, vientos, tempestades, rayos), al llegar a ser independientes de la función real, cesan de ser inteligibles en el lenguaje del mito en el que se expresaban hasta entonces. Se presentan de ahora en adelante como "cuestiones" sobre las cuales la discusión está abierta. Estas cuestiones (génesis del orden cósmico y explicación de los *meteora*), son las que cons-

14. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 187-188.

15. Una de las partes más sugestivas del libro de G. THOMSON es aquella en la que enlaza el ciclo de la *octaétéris*, que en Grecia, hace coincidir el año lunar con el año solar, con las formas arcaicas de la realeza. Se sabe que todos los nueve años, Minos renueva en el antro de Zeus su poder real. Asimismo, todos los nueve años, en Esparta, las éforas inspeccionan las estrellas para confirmar sus reyes. Las fiestas *octoniales* de los *Dafneforios* en Tebas y del *Septerion* en Delfos estarían en estrecha vinculación con el establecimiento del calendario, de fecha mucho más antigua de la que supone Nilsson, y al mismo tiempo con la institución real.

16. El recuerdo aflora todavía en HOMERO (*Odis.*, XIV, 109), pero, en la historia de Salmoneus, el personaje del rey-mago y hacedor del tiempo ya no sirve sino para ilustrar el tema de la *hybris* humana y de su castigo por los dioses.

tituyen, en su nueva formulación del problema, la materia de la primera reflexión filosófica. El filósofo toma de este modo el relevo del viejo rey-mago, señor del tiempo: elabora la teoría de lo que el rey, en otro tiempo, efectuaba.[17]

Ya en Hesíodo, función real y orden cósmico se han disociado. El combate de Zeus contra Tifón por el título de rey de los dioses ha perdido su significación cosmogónica. Es necesaria toda la ciencia de un Cornford para descubrir en los vientos que nacen del cadáver de Tifón aquellos que, precipitándose con violencia en el interior de Tiamat, separan el cielo de la tierra. Inversamente, el relato de la génesis del mundo describe un proceso natural, sin atadura con el rito. No obstante, a pesar del esfuerzo de delimitación conceptual que se distingue allí, el pensamiento de Hesíodo se mantiene mítico. Οὐρανός, Γαῖα, Πόντος son realidades físicas en su aspecto concreto de cielo, de tierra, de mar; pero al mismo tiempo, son poderes divinos cuya acción es análoga a la de los hombres. La lógica del mito reposa sobre esta ambigüedad: jugando sobre dos planos, el pensamiento capta el mismo fenómeno, por ejemplo, la separación de la tierra y de las aguas, como hecho natural en el mundo visible y simultáneamente como alumbramiento divino en el tiempo primordial. Entre los milesios, por el contrario, señala Cornford siguiendo a W. Jaeger,[18] Ὠκεανός y Γαῖα se han despojado de toda apariencia antropomórfica para llegar a ser, pura y simplemente, el agua y la tierra. La nota, bajo esta formulación, queda un poco sumaria. Los elementos de los milesios no son personajes míticos como Γαῖα, pero no son tampoco realidades concretas como la tierra. Son "poderes", a la vez, eternamente activos, divinos y naturales. La innovación mental consiste en que estos poderes están estrictamente delimitados y abstractamente concebidos: se limitan a producir un efecto físico determinado, y este efecto es una cualidad general abstracta. En el lugar, o bajo el ape-

17. Y también él, en ocasiones, la realiza: Empédocles conoce el arte de parar los vientos y cambiar la lluvia en sequía. Cf. L. Gernet, "Les origines de la philosophie". *Bulletin de l'Enseignement public du Maroc,* n.° 183 (1945), p. 9.

18. Werner Jaeger, *The theology of the early greek philosophers* (Oxford, 1947), pp. 20-21; Cornford, *op. cit.*, p. 259. El ejemplo de Γαῖα, utilizado por Cornford, no es además de los mejores. Como lo señala Aristóteles —y por las razones que él da— los milesios, en general, en su física no hacen jugar a la tierra un papel de primera magnitud (*Meta.*, A, 8, 989 ss.). De otra parte, Γαῖα, como poder divino, está muy poco humanizada.

lativo de tierra y de fuego, los milesios colocan las cualidades de seco y de caliente, sustantivadas y objetivadas mediante el nuevo empleo del artículo τό, *lo* caliente,[19] es decir, una realidad enteramente definida por la acción de calentar, y que ya no tiene necesidad, para traducir su aspecto de "poder", de una contrapartida mítica como Hefaistos. Las fuerzas que han producido y que animan el cosmos actúan pues, en el mismo plano y de la misma forma que éstas cuya obra vemos, cada día, cuando la lluvia humedece la tierra o el fuego seca un vestido mojado. Lo original, lo primordial, se despojan de su misterio: tienen la banalidad tranquilizadora de lo cotidiano. El mundo de los jonios, este mundo "lleno de dioses" es también plenamente natural.

La revolución, a este respecto, es tan amplia, lleva tan lejos el pensamiento que, en sus progresos ulteriores, la filosofía dará la impresión de hacerla retroceder. En los "físicos", la positividad ha invadido de un golpe la totalidad del ser, comprendido allí el hombre y los dioses. No existe realidad alguna que no sea Naturaleza.[20] Y esta naturaleza, cortada de su pasado mítico, deviene ella misma problema, objeto de una discusión racional. Naturaleza, *physis*, es poder de vida y de movimiento. En tanto que persistían confundidos los dos sentidos de φύειν: producir y alumbrar, como los dos sentidos de γένεσις: origen y nacimiento, la explicación del devenir descansaba sobre la imagen mítica de la unión sexual.[21] Comprender era encontrar el padre y la madre, establecer el árbol genealógico. Pero entre los jonios, los elementos naturales, advenidos abstractos, ya no pueden vincularse por matrimonio a la manera de los hombres. La cosmología, por ello, no solamente modifica su lenguaje; cambia de contenido. En lugar de narrar los nacimientos sucesivos, define los primeros principios constitutivos del ser. De relato histórico, se transforma en un sistema que expone la estructura profunda de lo real. El problema de la γένεσις, del devenir, se transmuta en una búsqueda, por encima del cambio, de lo estable, de lo permanente, de lo idéntico. Al mismo tiempo, la noción de *physis* está sometida a una crítica que la despoja progresivamente de todo lo que

19. Cf. B. Snell, *op. cit.*, pp. 299 ss.

20. El alma humana es un pedazo de la naturaleza, cortado del tejido de los elementos. Lo divino es el fondo, el substrato, de la naturaleza, el inagotable tejido, la tapicería siempre en movimiento en la que, sin fin, se dibujan y se borran las formas.

21. Cornford, *op. cit.*, pp. 180-181.

tomaba todavía del mito. Se invoca, de más en más, para dar la razón de los cambios en el cosmos, a los modelos que ofrecen las ingeniosidades técnicas, en lugar de referirse a la vida animal o al crecimiento de las plantas. El hombre comprende mejor, y de otra manera, lo que él mismo ha construido. El movimiento de una máquina se explica por una estructura permanente de la materia, no por los cambios que engendra el dinamismo vital.[22] El viejo principio mítico de una "lucha" entre poderes contrarios cualitativamente, que origina el nacimiento de las cosas, cede el lugar, en Anaxímenes, a una selección mecánica de elementos que ya no tienen entre ellos sino diferencias cuantitativas. El dominio de la *physis* se precisa y se limita. Concebido como un mecanismo, el mundo se vacía, poco a poco, de lo divino que lo animaba entre los primeros físicos. Al mismo tiempo, se plantea el problema del origen del movimiento; lo divino se concentra fuera de la naturaleza, en oposición con la naturaleza, impulsándola y regulándola desde el exterior, como el *Noûs* de Anaxágoras.[23]

La física jónica viene a enlazar aquí una corriente de pensamiento diferente y, en muchos aspectos, opuesta.[24] Se podría decir que viene a respaldarla, hasta tal punto que las dos formas de la filosofía naciente aparecen, en su contraste, complementarias. Sobre la tierra de Italia, en la Magna Grecia, los sabios ponen el acento, no ya sobre la unidad de la *physis*,

22. El recurso a un modelo técnico no constituye necesariamente, por él mismo, una transformación mental. El mito se sirve de imágenes técnicas como lo hace el pensamiento racional. Basta recordar el puesto que la imaginación mítica concede a las operaciones de aovillamiento, de tejido, de hilado, en la rueda, en la balanza, etc... Pero, en este nivel de pensamiento, el modelo técnico sirve para caracterizar un tipo de actividad, la función de un agente: los dioses hilan el destino, pesan las suertes, al igual que las mujeres hilan la lana, o las intendentes la pesan. En el pensamiento racional, la imagen técnica asume una nueva función, no ya activa sino estructural. Ella hace comprender el juego de un mecanismo en lugar de definir la operación de un agente; cf. Bruno Snell, *The discovery of the mind*, pp. 215 ss. El autor subraya la diferencia entre la comparación técnica cuando ocurre que Homero la utiliza y el partido que saca de ello, por ejemplo, un Empédocles. Empédocles ya no intenta expresar una manifestación vital y activa, sino una propiedad, una estructura permanente de un objeto.

23. Cf. W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 160 ss.

24. P.-M. Schuhl ha demostrado que estas dos corrientes corresponden a las dos tendencias antagonistas de la religión y de la cultura griegas, y que su conflicto sirve de elemento motor al desarrollo de la filosofía. *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*, 2.ª ed. (París, 1949).

simo sobre la dualidad del hombre, comprendido en una experiencia religiosa a la vez que filosófica: hay un alma humana diferente del cuerpo, contrapuesta al cuerpo, y que le gobierna al igual que la divinidad hace con la naturaleza. El alma posee otra dimensión diferente a la espacial, una forma de acción y de movimiento, el pensamiento, que no es desplazamiento material.[25] Emparentada con lo divino, puede, en ciertas condiciones, conocerlo, ir a su encuentro, unirse a él, y conquistar una existencia liberada del tiempo y del cambio.

Detrás de la naturaleza, se reconstituye un trasfondo invisible, una realidad más verdadera, secreta y oculta, de la cual el alma del filósofo tiene la revelación y que es lo contrario de la *physis*. Así, desde su primer paso, el pensamiento racional parece venir de nuevo al mito.[26] Esto es solamente una impresión. Haciendo suya una estructura de pensamiento mítico, se aleja de hecho de su punto de partida. El "desdoblamiento" de la *physis* y la distinción de los varios niveles de realidad que se sigue de ello, resalta y precisa esta separación de la naturaleza, de los dioses, del hombre, que es la condición primera del pensamiento racional. En el mito, la diversidad de niveles recubría una ambigüedad que permitía confundirlos. La filosofía multiplica los planos para evitar la confusión. A través de ella, las nociones de humano, de natural, de divino, mejor distinguidas, se definen y se elaboran recíprocamente.

En revancha, lo que descalifica la "naturaleza" a los ojos de los filósofos, y la rebaja al nivel de la simple apariencia, es que el devenir de la *physis* ya no es más inteligible que la γένεσις del mito. El ser auténtico que la filosofía, más allá de

25. B. Snell ha seguido, a través de la poesía lírica griega antigua, el descubrimiento del alma humana, en lo que constituye sus dimensiones propiamente espirituales: interioridad, intensidad, subjetividad. Él señala la inovación que constituye la idea de una "profundidad" del pensamiento. Homero no conoce expresiones como βαθυμήτης, βαθύφρων: de pensar profundo; él dice πολύ ητις, πολύφρων: de múltiple pensar. La noción de que los hechos intelectuales y espirituales (sentimiento, reflexión, conocimiento) tienen una "profundidad", se delimita en la poesía arcaica antes de expresarse, por ejemplo, en Heráclito (*op. cit.*, pp. 36-37).

26. La antítesis, fundamental en el pensamiento religioso, de los ανεpά: las cosas visibles, y de los ἄδ λα: las cosas invisibles, se encuentra transpuesta en la filosofía, en la ciencia, y en la distinción jurídica de los bienes aparentes y no aparentes: cf. P.-M. Schuhl, "Adèla", *Homo. Études philosophiques*, I, *Annales publiées par la Faculté des Lettres de Toulouse* (1953), pp. 86-94; L. Gernet, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique* (1956), pp. 79-87.

la naturaleza, quiere alcanzar y revelar no es el ser sobrenatural mítico; es una realidad de un orden completamente diferente:[27] la pura abstracción, la identidad consigo misma, el principio mismo del pensamiento racional objetivado bajo la forma del *logos*. Entre los jonios, la nueva exigencia de positividad era del primer impulso llevada a lo absoluto en el concepto de *physis*; en un Parménides, la nueva exigencia de inteligibilidad es llevada a lo absoluto en el concepto del Ser, inmutable e idéntico. Destrozado entre estas dos exigencias contradictorias que señalan igualmente, tanto una como otra, una decisiva ruptura con el mito, el pensamiento racional se compromete, de sistema en sistema, en una dialéctica cuyo movimiento engendra la historia de la filosofía griega.

El nacimiento de la filosofía aparece pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo, que excluye toda forma de sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de este poder de mutación que le prestaba el mito, y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad.

Sobre las condiciones que han permitido, en la Grecia del siglo VI, esta doble revolución, Cornford no se explica. Pero, en el medio siglo que transcurre entre la publicación de sus dos obras, el problema ha sido planteado por otros autores. En el *Ensayo sobre la formación del pensamiento griego*, P.-M. Schuhl, en la introducción al estudio de la filosofía positiva de los milesios, subrayaba la amplitud de las transformaciones sociales y políticas que preceden al siglo VI; notaba la función liberadora que han debido desempeñar, para el espíritu, creaciones como la moneda, el calendario, la escritura alfabética; el papel de la navegación y del comercio en la nueva orienta-

27. En la religión, el mito expresa una verdad esencial: es el saber auténtico, el modelo de la realidad. En el pensamiento racional, la relación se invierte. El mito ya no es sino la imagen del auténtico saber, y su objeto, la *génesis*, una simple imitación del modelo, del Ser inmutable y eterno. El mito entonces define el dominio de lo verosímil, de la creencia, *pistis*, por oposición a la certeza de la ciencia. Por estar de acuerdo con el esquema mímico, el desdoblamiento de la realidad, efectuado por la filosofía en modelo e imagen, no tiene por ello menos el sentido de una devaluación del mito, rebajado al nivel de la imagen (cf. en particular PLATÓN, *Timeo*, 29 ss.).

ción del pensamiento hacia la práctica.[28] Por su parte, B. Farrington vincula el racionalismo de los primeros físicos de Jonia al progreso técnico en el seno de las ricas ciudades griegas de Asia Menor.[29] Al ser sustituidos los antiguos esquemas antropomórficos por una interpretación mecánica e instrumentalista del universo, la filosofía de los jonios reflejaría la importancia acrecentada de lo técnico en la vida social de la época. El problema ha sido reconsiderado por G. Thomson que formula contra la tesis de Farrington una objeción decisiva. Es imposible establecer un lazo directo entre el pensamiento racional y el desarrollo técnico. En el plano de la técnica, Grecia no ha inventado nada, no ha innovado cosa alguna. Tributaria del Oriente en este dominio, nunca lo ha superado realmente. Y Oriente, a pesar de su inteligencia técnica, no ha sabido desligarse del mito y construir una filosofía racional.[30] Es necesario, pues, hacer intervenir otros factores —y G. Thomson insiste, a justo título, sobre dos grandes grupos de hechos: la ausencia, en Grecia, de una monarquía de tipo oriental, muy pronto reemplazada por otras formas políticas; los inicios, con la moneda, de una economía mercantil, la aparición de una clase de mercados para los cuales los objetos se despojan de su diversidad cualitativa (valor de uso) y ya no tienen sino la significación abstracta de una mercancía semejante a todas las otras (valor de cambio)—. Sin embargo, si se quiere proseguir de más cerca las condiciones concretas en las cuales ha podido operarse la mutación del pensamiento religioso al pensamiento racional, es necesario realizar un nuevo giro. La física jónica nos ha iluminado sobre el contenido de la primera filosofía; nos ha mostrado allí una trasposición de los mitos cosmogónicos, la "teoría" de los fenómenos cuyo dominio y práctica, en los tiempos antiguos, poseía el rey. La otra corriente del pensamiento racional, la filosofía de la Magna Grecia, va a permitirnos precisar los orígenes del filósofo mismo, sus antecedentes como tipo de personaje humano.

28. P.-M. Schuhl, *op. cit.*, pp. 151-175.
29. B. Farrington, *Greek science*, t. I (Londres, 1944), pp. 36 ss. [existe traducción castellana].
30. G. Thomson, *op. cit.*, pp. 171-172.

II

En los albores de la historia intelectual de Grecia, se entrevé toda una serie de personalidades extrañas, sobre las cuales Rohde ha llamado la atención.[31] Estas figuras semilegendarias, que pertenecen a la clase de los videntes extáticos y de los magos purificadores, encarnan el modelo más antiguo del "sabio". Algunas están estrechamente asociadas a la leyenda de Pitágoras, fundador de la primera secta filosófica. Su género de vida, su investigación, su superioridad espiritual, le colocan al margen de la humanidad ordinaria. En sentido estricto, son "hombres divinos"; a veces, ellos mismos se proclaman dioses.

Halliday ya había señalado la existencia, en una forma arcaica de mántica entusiasta, de una categoría de adivinos públicos, de *demiurgoi*, que presentan a la vez los trazos del profeta inspirado, del poeta, del músico, cantor y danzante, del médico, purificador y curandero.[32] Este tipo de adivinos, muy diferentes del sacerdote y opuestos, a menudo, al rey, arroja un primer resplandor sobre el linaje de los Aristeas, Abaris, Hermotimo, Epiménides y Ferécides. Todos estos personajes acumulan, en efecto, las funciones de adivino, de poeta y de sabio, funciones asociadas, que reposan sobre un mismo poder mántico.[33] Adivino, poeta y sabio tienen en común una facultad excepcional de videncia por encima de las apariencias sensibles; poseen una especie de extra-sentido que les franquea el acceso a un mundo normalmente prohibido a los mortales.

El adivino es un hombre que ve lo invisible. Conoce por contacto directo las cosas y los acontecimientos de los que está separado en el espacio y en el tiempo. Una fórmula le define de manera casi ritual: un hombre que conoce todas las cosas pasadas, presentes y venideras.[34] Fórmula que se aplica también al poeta inspirado, a este matiz cerca del que el poeta intenta sobre todo especializarse en la exploración de las cosas del pasado.[35] En el caso de una poesía solemne, que tiene en

31. E. Rohde, *Psyché* (Friburgo, 1894).
32. W. R. Halliday, *Greek divination. A study of its methods and principles* (Londres, 1913).
33. Cornford, *op. cit.*, pp. 89 ss.
34. *Ilíada*, I, 70; cf. Cornford, pp. 73 ss.
35. Es la misma fórmula que Hesíodo utiliza en *Teogonía*, 32: Las musas lo han inspirado para cantar las cosas que fueron y que serán. También en *Ibid.*, 38: Ellas dicen las cosas que son, que serán y que han sido. Por otra parte, la divinización no comprende menos, en un prin-

cuenta más la instrucción que la distracción, las cosas del pasado que la inspiración divina hace contemplar al cantor, no consisten, como ocurre en Homero, en un catálogo exacto de personajes y acontecimientos humanos, sino, semejante a Hesíodo, en el relato verídico de los "orígenes": genealogías divinas, génesis del cosmos, nacimiento de la humanidad.[36] Divulgando lo que se oculta en las profundidades del tiempo, el poeta suministra en la forma misma del himno, del sortilegio y del oráculo, la revelación de una verdad esencial que tiene el doble carácter de un misterio religioso y de una doctrina de sabiduría. Esta ambigüedad, ¿por qué no habrá de encontrarse de nuevo en el mensaje del primer filósofo? Tiene por objeto, éste también, una realidad disimulada detrás de las apariencias y que escapa al conocimiento vulgar. La forma de poema bajo la cual se expone todavía una doctrina tan abstracta como la de Parménides, traduce este valor de revelación religiosa que conserva la filosofía naciente.[37] Con igual título que el adivino y el poeta, todavía mezclado a ellos, el Sabio se define en el origen como el ser excepcional que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible. Cuando el filósofo intenta precisar su propio camino, la naturaleza de su actividad espiritual, el objeto de su investigación, utiliza el vocabulario religioso de las sectas y de las comunidades: él mismo se presenta como un elegido, un θεῖος ἀνήρ, que se beneficia de una gracia divina; efectúa en el más allá un viaje místico, a través de un camino de escudriñamiento que recuerda la vía de los misterios y a cuyo término obtiene, por una especie de *époptia*, esta visión que confiere el último grado de la iniciación.[38] Al alejarse de la muchedumbre de los "insensatos", entra en el pequeño círculo de los iniciados: los que han visto, οἱ εἰδότες, los que saben, σοφοί. A los diversos grados de iniciación en los misterios corresponde, en la comunidad pitagórica, la jerarquía de los miembros según su grado de perfección;[39] al igual que en Heráclito, la jerarquía de los tres tipos diferentes de huma-

---

cipio, el pasado que el futuro. Un profeta purificador, como Epiménides, podrá incluso restringir su competencia adivinatoria exclusivamente al descubrimiento de los hechos pasados, permanecidos desconocidos (ARISTÓTELES, *Ret.*, III, 17, 1418 A 24).

36. HESÍODO, *Teogonía*, 43 ss. Cf. CORNFORD, *op. cit.*, p. 77.

37. Cf. L. GERNET, "Les origines de la philosophie", *loc. cit.*, p. 2.

38. Sobre la relación entre el vocabulario, las imágenes, los temas de pensamiento, en un Parménides y en una tradición de sectas místicas, cf. L. GERNET, *loc. cit.*, pp. 2-6; G. THOMSON, *op. cit.*, pp. 289 ss.

39. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 4. Gernet subraya el valor religioso del

nidad: los que escuchan el logos (que han tenido la ἐποπτεία), los que la escuchan por primera vez, sin comprenderla todavía (la μύησις de los nuevos iniciados), éstos que no la han escuchado (los ἀμύητοι).[40]

La visión adivinatoria del poeta inspirado se coloca bajo la advocación de la diosa Mnemosyne, Memoria, madre de las musas. Memoria no confiere el poder de evocar los recuerdos individuales, de representarse el orden de los aconteceres desvanecidos en el pasado. Concede al poeta —como al adivino— el privilegio de ver la realidad inmutable y permanente; le pone en contacto con el ser original, del que el tiempo, en su marcha, no descubre a los humanos sino una ínfima parte, para ocultarla en seguida. Esta función reveladora de lo real, atribuida a una memoria que no es, como la nuestra, sobrevuelo del tiempo, sino evasión del tiempo, la hallamos de nuevo trasplantada en la *anamnesis* filosófica:[41] la reminiscencia platónica permite reconocer las verdades eternas que el alma ha podido contemplar en una migración en la que estaba liberada del cuerpo. En Platón, aparece con absoluta claridad la conexión entre una cierta noción de la memoria y una nueva doctrina de la inmortalidad que contrasta fuertemente con las concepciones helénicas del alma desde Homero hasta los pensadores jonios.

¿Bastará, para comprender esta innovación que concede a toda la corriente mística de la filosofía griega su originalidad, hacer intervenir, con Rohde, la influencia del movimiento dionisíaco y de la experiencia que éste procura, mediante sus prácticas extáticas, de una separación del alma y el cuerpo y de su unión con lo divino?[42] El éxtasis dionisíaco, delirio colectivo, posesión repentina por parte de un dios que se apodera del hombre, es un estado impersonal sufrido pasivamente. Muy distinta se presenta la noción de un alma individual, que posee en ella y por ella misma el poder innato de liberarse del cuerpo y de viajar en el más allá.[43] No es en el culto a Dionisos donde

---

término *beatus (eudaimon)* que designa el más alto grado de la jerarquía y que se descompone en *doctus, perfectus* y *sapiens;* cf. igualmente CORNFORD, *op. cit.*, p. 110.

40. HERÁCLITO, fr. I; cf. CORNFORD, *op. cit.*, p. 113; G. THOMSON, *op. cit.*, p. 274.

41. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 7; CORNFORD, *op. cit.*, pp. 45-61 y 76 ss., y *supra*, p. 312.

42. E. ROHDE, *op. cit.*, pp. 278-279.

43. La diferencia está muy intensamente subrayada por E. R. DODDS,

esta creencia ha podido enraizarse; ésta descubre su origen en las prácticas de estos ἰατρομάντεις que prefiguran al filósofo, y de los que la leyenda impone un acercamiento al personaje y al comportamiento del *chamán* de las civilizaciones de Asia del Norte.[44] Los sabios constituyen, en el grupo social, individualidades al margen a los que singulariza una disciplina de vida ascética: retirados al desierto o en las cavernas; vegetarianismo, dieta más o menos total; abstinencia sexual; regla del silencio, etc. Su alma posee el extraordinario poder de abandonar su cuerpo y de reintegrarlo a voluntad, después de un descenso al mundo infernal, de una peregrinación en el éter o un viaje a través del espacio que le hace aparecer a mil leguas del lugar donde ellos yacen, dormidos en una especie de sueño cataléptico. Algunos detalles hacen resaltar estos aspectos de *chamanismo*: la flecha de oro que Abaris pasea con él por todos lados, el tema del vuelo al cielo, la ausencia de alimento. Es en este clima religioso muy especial, donde toma cuerpo una teoría de la metensomatosis explícitamente enlazada a la enseñanza de los primeros sabios. Esta doctrina prolonga la concepción arcaica conforme a la cual la vida se renueva cíclicamente en la muerte. Pero, en este ambiente de magos, la vieja idea de una circulación entre los muertos y los vivos adquiere un sentido más preciso. El dominio del alma que permite al sabio,

---

The Greeks and the irrational, University of California Press (1951), pp. 140 ss. [existe traducción castellana bajo el título de *Los griegos y lo irracional*].

44. La comparación está indicada de pasada por E. Rohde, *op. cit.*, p. 283. La tesis del *chamanismo* griego ha sido explicada por Meuli, "Scythica", *Hermes* (1935), pp. 121-177; cf. igualmente, L. Gernet, *loc. cit.*, p. 8; E. R. Dodds, *op. cit.*, en el capítulo intitulado: "Le *shamanisme* grec et le puritanisme", Cornford, *op. cit.*, en el capítulo "Shamanisme". Cornford supone, con N. Kershaw Chadwick, *Poetry and prophecy* (Cambridge, 1942), p. 12, que Tracia ha podido ser para Grecia el eslabón que ha ligado, por sus contactos con los germanos en el Norte y los celtas en el Oeste, el sistema mántico emparentado con el chamanismo de Asia del Norte. Meuli y Dodds colocan, fuera de Tracia, en Escitia, el eslabón con el que la colonización del litoral del mar Negro ha puesto en contacto a los griegos. Se señalará el origen nórdico de los magos, Aristeas, Abaris, Hermotismo, y sus relaciones con el mundo hiperbóreo. Es verdad que Epiménides es cretense. Pero, después de su muerte, se constata que su cadáver está tatuado; el tatuaje era una práctica, nos dice Heródoto, usada entre la nobleza tracia (V, 6, 3). Se sabe, por otra parte, el puesto de Creta en las leyendas hiperbóreas. Por nuestra parte, más que con los hechos de chamanismo, estaríamos intentando establecer una comparación con las técnicas de tipo yoga.

al término de una dura ascesis, viajar al otro mundo, le confiere un nuevo tipo de inmortalidad personal. Lo que hace de él un dios entre los hombres, es que sabe, merced a una disciplina de tensión y concentración espirituales, cuya ligazón con una técnica de control del soplo respiratorio ha señalado L. Gernet, congregar el alma ordinariamente dispersa en todos los puntos del cuerpo.[45] Así apiñada, el alma puede desligarse del cuerpo, evadirse de los límites de una vida en la que está momentáneamente enclaustrada y excogitar el recuerdo de todo el ciclo de sus encarnaciones pasadas. Se comprende mejor el papel de los "ejercicios de memoria" que Pitágoras había instituido como regla de su comunidad, cuando se trae a la memoria la frase de Empédocles respecto a aquél: "Este hombre que, por la tensión de las fuerzas de su espíritu, veía fácilmente cada una de las cosas que están en diez, en veinte vidas humanas".[46] Entre el control del alma, su evasión fuera del cuerpo y la ruptura del flujo temporal mediante la rememoración de las vidas anteriores, existe una interdependencia que define lo que ha podido llamarse *chamanismo* griego y que todavía se manifiesta plenamente en el pitagorismo antiguo.

No obstante, el primer filósofo no es un *chamán*. Su papel es el de enseñar, de hacer escuela. El filósofo se propone divulgar el secreto del *chamán* a un cuerpo de discípulos; lo que era el privilegio de una personalidad excepcional, él lo extiende a todos éstos que piden ingresar en su hermandad. Apenas es necesario indicar las consecuencias de esta novedad. Divulgada, propagada, la práctica secreta se transforma en objeto de enseñanza y discusión: se organiza en doctrina. La experiencia individual del *chamán*, que cree reencarnar un hombre de dios, se generaliza en la especie humana bajo la forma de una teoría de la reencarnación.

Divulgación de un secreto religioso, extensión a un grupo abierto de un privilego reservado, publicidad de un saber prohibido antes, tales son las características del giro que permite a la figura del filósofo desembarazarse de la persona del mago. Este cambio de la historia es el que constatamos en toda una

45. Cf. L. GERNET, *op. cit.*, p. 8. Ernst BICKEL ha subrayado la relación entre una noción arcaica del alma, y el soplo respiratorio: *Homerischer Seelenglaube* (Berlín, 1925). Cf. igualmente, sobre este punto, R. ONIANS, *The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate* (Cambridge, 1951).
46. Cf. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 8.

serie de niveles durante el período de sacudimiento social y efervescencia religiosa que prepara, entre el VIII y el VII siglos, el advenimiento de la ciudad. Se ve entonces expandirse, popularizarse, y a veces integrarse totalmente en el Estado, prerrogativas religiosas sobre las cuales los *gene* reales y nobiliarios aseguraban su dominación. Los antiguos clanes sacerdotales ponen su saber sagrado, su dominio de las cosas divinas al servicio de la ciudad entera. Los ídolos santos, los viejos ξόανα, talismanes guardados secretos en el palacio real o en la casa del sacerdote, emigran hacia el templo, morada pública, y se transforman, bajo la mirada de la ciudad, en imágenes hechas para ser vistas. Los decretos de justicia, los θέμιστες, privilegio de los Eupátridas, son redactados y publicados. Al mismo tiempo que se opera esta confiscación de los cultos privados en beneficio de una religión pública, se fundan, al margen del culto oficial de la ciudad, en torno a individualidades poderosas, nuevas formas de agrupamientos religiosos. Tiasas, hermandades y misterios abren, sin restricción de rango ni de origen, el acceso a verdades santas que eran en otro tiempo propiedades de linajes hereditarios. La creación de sectas religiosas como las llamadas órficas, la fundación de un misterio y la institución de una comunidad de "sabios", como la de Pitágoras, manifiestan, en condiciones y en medios diferentes, el mismo gran movimiento social de amplificación y de divulgación de una tradición sagrada aristocrática.

La filosofía se constituye en este movimiento, al término de este movimiento que sólo ella lleva hasta el fin. Sectas y misterios persisten, a pesar de su propagación, en grupos cerrados y secretos. Es eso mismo lo que los define. También, y no obstante ciertos elementos de doctrina que reducen los temas de la filosofía naciente, la revelación misteriosa conserva necesariamente el carácter de un privilegio que escapa a la discusión. Por el contrario, la filosofía, en su progreso, rompe el marco de la comunidad en el que ella ha nacido. Su mensaje ya no se limita a un grupo, a una secta. Por medio de la palabra y del escrito, el filósofo se dirige a toda la ciudad, a todas las ciudades. Manifiesta sus revelaciones a una publicidad completa y total. Trasladando el "misterio" a la plaza, en plena ágora, la erige en objeto de un debate público y contradictorio, donde la argumentación dialéctica acabará por tomar la iniciativa sobre la iluminación sobrenatural.[47]

47. L. GERNET: "Los pitagóricos no tienen 'misterios', porque la

Estas notas generales encuentran su confirmación en unas constataciones más precisas. G. Thomson[48] ha hecho observar que los fundadores de la física milesia, Tales y Anaximandro, están emparentados con un clan de antigua nobleza sacerdotal, los *Thelidai*, que descienden de una familia tebana de sacerdotes-reyes, los *Kadmeioi*, venidos de Fenicia. Los descubrimientos de los primeros filósofos en astronomía y en cosmología han podido así transponer, divulgándolos en la ciudad, una tradición sagrada de origen oriental.

El ejemplo de Heráclito es aún más significativo. El aspecto paradójico y antitético de un estilo en el que se entrechocan las expresiones opuestas, el uso de retruécanos, una forma voluntariamente enigmática, todo en la lengua de Heráclito recuerda las fórmulas litúrgicas utilizadas en los misterios, en particular a Eleusis. Heráclito es descendiente del fundador de Éfeso, Androklos, quien dirigió la emigración jónica y cuyo padre era Kodros, rey de Atenas. El mismo Heráclito habría sido rey, si no hubiera renunciado en favor de su hermano. Él pertenece a esta familia real de Éfeso que había mantenido, con el derecho al vestido de púrpura y al cetro, el privilegio del sacerdocio de Deméter Eleusina. Pero el *logos* del que Heráclito proporciona en sus escritos la obscura revelación, si prolonga los *legomena* de Eleusis y los *hieroi logoi* órficos, ya no supone exclusividad respecto a nadie; es por el contrario lo que hay de común en los hombres, este "universal" sobre el que todos igualmente deben apoyarse "como la ciudad sobre la ley".[49]

'filosofía' es para ellos justamente uno" (*loc. cit.*, p. 4). Es a través de la discusión y la controversia, por la necesidad de responder a los argumentos del adversario, por lo que la filosofía se constituye como una disciplina intelectual específica. Incluso cuando no polemiza, el filósofo reflexiona en función de los problemas planteados por sus antecesores y sus contemporáneos; piensa en relación a ellos. El pensamiento moral toma la forma racional desde el día en el que Sócrates discute públicamente en el ágora con todos los atenienses acerca de lo que es el valor, la justicia, la piedad, etc.

48. G. Thomson, "From religion to philosophy", *Journal of Hellenic Studies* (1953), LXXIII, pp. 77-84. El autor ha tomado de nuevo su estudio en *The first philosophers*, pp. 131-137.

49. "Para hablar con inteligencia es necesario que se tenga en cuenta lo que es universal, al igual que la ciudad se apoya sobre la ley" (Heráclito, fr. 128).

III

La solidaridad que constatamos entre el nacimiento del filósofo y el advenimiento del ciudadano no es para sorprendernos. La ciudad realiza, en efecto, sobre el plan de las formas sociales, esta separación de la naturaleza y de la sociedad que implica, en el plano de las formas mentales, el ejercicio de un pensamiento racional. Con la ciudad, el orden político se ha desligado de la organización cósmica; aparece como una institución humana que constituye el objeto de una búsqueda inquieta, de una discusión apasionada. En este debate, que no es solamente teórico, sino en el que se afronta la violencia de grupos enemigos, la filosofía naciente interviene como teniendo cualidades para ello. La "sabiduría" del filósofo le designa para proponer los remedios a la subversión que han provocado los comienzos de una economía mercantil. Se espera de él que defina el nuevo equilibrio político apto para encontrar de nuevo la armonía perdida, para restablecer la unidad y la estabilidad sociales, por la "proporción" entre los elementos cuyo enfrentamiento destroza a la ciudad. A las primeras formas de legislación, a los primeros ensayos de constitución política, Grecia asocia el hombre de sus sabios. Todavía allí se ve al filósofo encargarse de las funciones que pertenecían al rey sacerdote en el tiempo durante el que, estando confundidas naturaleza y sociedad, ordenaba a la vez la una y la otra. Pero, en el pensamiento político del filósofo, la transformación mental no se marca menos que en su pensamiento cosmológico. Separadas, naturaleza y sociedad forman igualmente el objeto de una reflexión más positiva y más abstracta. El orden social, llegado a ser humano, se presta a una elaboración racional por la misma razón que el orden natural, devenido *physis.* Se enuncia, en un Solón, en el concepto de lo Μέτρον, de la justa medida, que la decisión de lo *nomotheto* debe imponerse a las facciones rivales fijando un "límite" a su ambición excesiva; entre los pitagóricos, en el de lo Ὁμόνοια, proporción numérica que debe realizar la armonía de los contrarios, su fusión en una nueva unidad.[50] La vieja idea de un orden social fundado sobre una distribución, una repartición (*nomos*) de los honores y privilegios entre grupos extraños que se oponen en la comunidad política, como las "potencias" elementales en el cosmos,

50. Cf. G. Thomson, *op. cit.*, pp. 228 ss.

llegará a ser, después del VI siglo, la noción abstracta de la *isonomía*, igualdad delante de la ley entre unos individuos que se definen todos de forma similar en tanto que ciudadanos de una misma ciudad.[51]

Del mismo modo que la filosofía se libera del mito, al igual que el filósofo surge del mago, la ciudad se instaura a partir de la antigua organización social: la destruye, pero al mismo tiempo conserva su esquema; transplanta la organización tribal a una forma que implica un pensamiento más positivo y más abstracto. Pensemos por ejemplo en la reforma de Clistenes:[52] en sustitución de las cuatro tribus jónicas de Ática, de las que Aristóteles pretenderá que correspondían a las cuatro estaciones del año, crea una estructura artificial que permite resolver los problemas propiamente políticos. Diez tribus, agrupando cada una tres *trittias*, las cuales integran varios *demos*. *Trittias* y *demos* son establecidos sobre una base puramente geográfica; encuadran los habitantes de un mismo territorio, no los parientes de la misma sangre como, en principio, los *gene* y las *fratrías*, que se mantienen intactos, sino al margen del cuadro tribal, sobre otro plan diferente, a partir de ahora, al de la ciudad. Las tres *trittias* que forman cada tribu se reclutan, la primera en la región costera, la segunda en el interior de las tierras, la tercera en la zona urbana. A través de esta amalgama deliberada, la tribu realiza la *unificación* política, la mezcla, como dice Aristóteles,[53] de las poblaciones y de las actividades diversas que componen la ciudad. A este artificio en la organización administrativa responde una divi-

51. Cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (París, 1917), pp. 6 y 26, con referencia de HIRZEL, *Themis, Dike, und Werwandtes*. E. LAROCHE ha demostrado, en *Histoire de la racine NEM en grec ancien* (1949), que *nomos* tiene, en primer lugar, un sentido religioso y moral bastante cercano a *cosmos*: orden, arreglamiento, justa repartición. Él tomará, después de los pisistrátidas, en Atenas, el de ley política, en reemplazamiento de *thesmos*, merced a su asociación al ideal democrático de la *isonomía*. La ley (*nomos*), que se apoya en una igualdad absoluta o proporcional, guarda un carácter distributivo. Otro sentido diferente de *nomos*, debilitado por su relación con el sentido primero de regla, es el que se vuelve a encontrar, por ejemplo, en Heródoto, como costumbre, uso, sin valor normativo. Entre el sentido de ley política y de costumbre, puede producirse un deslizamiento del que el pensamiento filosófico, especialmente con los sofistas, sacará partido.

52. Cf. G. THOMSON, *op. cit.*, pp. 224 ss.

53. *Constitución de Atenas*, XXI, 3.

sión artificial del tiempo civil. El calendario lunar continúa regulando la vida religiosa. Pero el año administrativo está dividido en diez períodos de treinta y seis o treinta y siete días, que corresponden a las diez tribus. El Consejo de los Cuatrocientos se ha elevado a quinientos miembros, cincuenta por tribu, de manera que a su turno, en el transcurso de los períodos del año, cada tribu forma la comisión permanente del consejo.

Por su coherencia y la claridad de su intención, las reformas de Clistenes resaltan los rasgos característicos del nuevo tipo de pensamiento que se expresa en la estructura política de la ciudad. En otro nivel, son comparables a los que nos han parecido definir, con el advenimiento de la filosofía, la transformación del mito en razón. La promulgación de un calendario civil que responda a las exigencias de la administración humana y enteramente distinto del tiempo lunar, el abandono de la correspondencia entre el número de tribus dentro del grupo social y el de las estaciones en el *cosmos*, así como tantos hechos que suponen y que refuerzan a la vez la separación de la sociedad y de la naturaleza. Un nuevo espíritu positivo inspira las reformas que buscan menos poner la ciudad en armonía con el orden sagrado del universo que alcanzar unos objetivos políticos precisos. El esfuerzo de abstracción se discrimina en todos los planos: en la división administrativa fundamentada sobre sectores territoriales delimitados y definidos, no ya sobre lazos de consanguinidad; en el sistema de los números arbitrariamente escogidos para repartir de manera equitativa, merced a una equivalencia matemática las responsabilidades sociales, los grupos de hombres, los períodos de tiempo; en la misma definición de la ciudad y del ciudadano: la ciudad ya no se identifica con un personaje privilegiado; no depende de ninguna actividad, de ninguna familia particular; es la forma que asume el grupo unido de todos los ciudadanos considerados con independencia de su persona, de su ascendencia, de su profesión. El orden de la ciudad, es éste dentro del cual la relación social, pensada arbitrariamente y desembarazada de los vínculos personales o familiares, se define en términos de igualdad e identidad.

Pero no es solamente en las estructuras políticas donde se inscriben los cambios mentales análogos a los que parecen constituir, a partir del momento que se les limita al solo dominio de la filosofía, el incomprensible advenimiento de una razón

extraña a la historia. Sin hablar del derecho y del arte, una institución económica como la moneda atestigua, en su desarrollo, transformaciones que no están desconectadas del nacimiento del pensamiento racional. Bastará recordar el estudio de Louis Gernet sobre las implicaciones míticas del valor en los antiguos símbolos premonetarios de Grecia.[54] La ἄγαλμα —vaso, joya, trípode, vestido—, producto de una industria de lujo, desempeña un papel de intercambio dentro de una forma de comercio noble: por su medio se ejercita una circulación de riquezas muebles. Pero, en este sistema premonetario, la función de cambio no se ha esbozado todavía como categoría independiente, capaz de constituir el objeto de un conocimiento positivo, en el seno de un pensamiento propiamente económico. El valor del objeto precioso queda integrado en las virtudes sobrenaturales de las que se le imagina cargado. La ἄγαλμα transporta, fundidos en un mismo simbolismo de riqueza, los poderes sagrados, los prestigios sociales, los lazos de indépendencia entre los hombres; su circulación, a través de dones y de intercambios, compromete a las personas y moviliza las fuerzas religiosas, al mismo tiempo que transmite la posesión de los bienes.

La moneda en sentido propio, moneda titulada, estampillada, garantizada por el Estado, es una invención griega del siglo VII.[55] Ella ha jugado, en toda una serie de niveles, un papel revolucionario. Ha acelerado el proceso del que ella misma era el efecto: el desarrollo, en la economía griega, de un sector mercantil que se extiende a una parte de los productos de consumición corriente. Ha permitido la creación de un nuevo tipo de riqueza, radicalmente diferente a la riqueza en tierras y ganados, y de una nueva clase de ricos cuya acción ha sido decisiva dentro de la reorganización política de la ciudad. Ha producido, en el plano psicológico y moral, un verdadero efecto de "choc" cuyo eco dramático se percibe en la poesía de un Solón y de un Teognis.[56] Si el dinero hace al hombre, si el hombre es deseo insaciable de riquezas, es toda la imagen tradicional de la ἀρετή, de la excelencia humana, la que se encuentra puesta en duda. Y la moneda *stricto sensu* ya no es

54. "La notion mythique de la valeur en Grèce", *Journal de Psychologie* (1948), pp. 415-462.

55. Según HERÓDOTO, I, 94, la primera moneda acuñada lo había sido por los reyes de Lidia, cf. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, pp. 157-158, y G. THOMSON, *op. cit.*, p. 194.

56. L. GERNET, *Recherches*, pp. 21 ss.; G. THOMSON, *op. cit.*, p. 195.

como en Oriente un lingote de metal precioso que se trueca contra toda especie de mercancía porque ofrece la ventaja de conservarse intacto y circular fácilmente; ha llegado a ser un signo social, el equivalente y la medida universal del valor. El uso general de la moneda titulada conduce a delimitar una nueva noción, positiva, cuantificada y abstracta, del valor.

Para apreciar la amplitud de esta innovación mental, bastará comparar dos actitudes extremas. Primeramente, lo que evoca un término como τόκος que designa el interés del dinero. Relacionado con la raíz τεκ-, "alumbrar, engendrar", asimila el producto del capital al crecimiento del ganado que se multiplica, en el intervalo estacional, mediante una reproducción natural, del orden de la *physis*.[57] Pero, en la teoría que Aristóteles hace de ello, la reproducción del dinero por interés y usura llega a ser el tipo mismo del fenómeno contrario a la naturaleza; la moneda es un artificio humano que, por la comodidad de los cambios, establece, entre unos valores completamente diferentes en ellos mismos, la apariencia de una medida común. Existe, en la forma de la moneda más aún que en la de la Ciudad, una racionalidad que, jugando en el plano del puro artificio humano, permite definir el dominio de lo νομός·

¿Se tiene derecho a ir más lejos y suponer, con G. Thomson, un vínculo directo entre los más importantes conceptos de la filosofía, el Ser, la Esencia, la Substancia, y si no la moneda misma, al menos la forma abstracta de mercancía que ella presta, a través de la venta y la compra, a toda la diversidad de cosas concretas cambiadas en el mercado?[58] Una posición teórica como la de Aristóteles nos parece que ya debe poner en guardia contra la tentación de trasplantar demasiado mecánicamente las nociones de un nivel de pensamiento a otro.[59]

57. Cf. L. GERNET, "Le temps dans les formes archaïques du droit", *Journal de Psychologie* (1956), p. 401. L. Gernet señala que el pago del interés debía arreglarse en cada lunación. Cf. ARISTÓFANES, *Las Nubes* (1659).

58. G. THOMSON, *op. cit.*, pp. 297, 300 y 315. El autor escribe respecto a Parménides: "Just as his universe of pure being, stripped of everything qualitative, is a mental reflex of the abstract labour embodied in commodities, so his pure reason, which rejects everything qualitative, is a fetish concept reflecting the money forme of value".

59. Sobre el carácter específico de los diferentes tipos de obras y de actividades mentales, cf. I. MEYERSON, "Discontinuités et cheminements autonomes dans l'histoire de l'esprit", *Journal de Psychologie* (1948),

Lo que define, para Aristóteles, la esencia de una cosa, natural o artificial, es su valor de uso, el fin para el cual ha sido producida. Su valor mercantil no descubre la realidad, la οὐσια, sino una simple ilusión social.[60] Sólo un sofista como Protágoras podrá aceptar asimilar la cosa, en su realidad, con el valor convencional que le presta, a través de la forma de la moneda, el juicio de los hombres. El relativismo de Protágoras que se expresa en una fórmula del tipo: "El hombre es la medida de todas las cosas", traduce esta constatación de que el dinero, puro νομός, convención humana, es la medida de todos los valores. Pero es muy significativo que, en Platón, cuya filosofía prolonga el pensamiento de Pitágoras y de Parménides, el personaje del sofista simboliza precisamente el hombre que se mantiene al nivel del no-ser, al mismo tiempo que se define como un traficante consagrado a ocupaciones mercantiles.[61]

Es verdad que el término οὐσία, que designa, en el vocabulario filosófico, el ser, la substancia, significa igualmente el patrimonio, la riqueza. Pero, como lo ha dado a entender Louis Gernet, la analogía no hace sino subrayar más las direcciones opuestas en las cuales el pensamiento ha trabajado dentro de la perspectiva de problemas filosóficos y al nivel del derecho y de las realidades económicas.[62] En sentido económico, la οὐσία es en primer lugar y ante todo el κλῆρος, la tierra, patrimonio largo tiempo inalienable, que constituye como la substancia visible de una familia. A este tipo de bien aparente, οὐσία φανερά, se opone, conforme a una distinción usual aun cuando un poco flotante, la categoría de la οὐσία ἀφανής, del bien inaparente, que comprende a veces, junto a los créditos y las hipotecas, el dinero líquido, la moneda. En el seno de esta dicotomía, hay entre los dos términos diferencia de plano: el dinero es desvalorizado en relación a la tierra, bien visible, estable, permanente, substancial, la única que posee un estatuto

---

pp. 28 ss.; "Problèmes d'histoire psychologique des œuvres", *Hommage à Lucien Febvre* (París, 1954), I, pp. 207 ss.

60. MARX ha subrayado que el punto de vista del valor de uso persiste como el dominante en toda la Antigüedad clásica. En la perspectiva marxista que es la suya, Thomson nos parece que comete un anacronismo: Sólo cuando el trabajo libre y asalariado deviene mercancía "la forma mercantil de los productos llega a ser la forma social dominante" (*Capital*, t. I) y el trabajo deviene trabajo abstracto (*Crítica de la economía política*). Cf. *supra*, pp. 223 y 233.

61. Cf. L. GERNET, "Choses visibles et choses invisibles", *Revue philosophique* (1956), p. 85.

62. *Ibid.*, pp. 79-87.

de plena realidad y cuyo "precio" se matiza de un valor afectivo y religioso. A este nivel del pensamiento social, el ser y el valor están al lado de lo visible, mientras que lo no-aparente, lo abstracto, parecen implicar un elemento puramente humano de ilusión, si no de desorden. Por el contrario, en el pensamiento filosófico la misma noción de οὐσία se elabora en contraste con el mundo visible. La realidad, la permanencia, la substancialidad, pasan del lado de lo que no se ve. Lo visible llega a ser simple apariencia por oposición a lo real verdadero, a la οὐσία.

Es en otro término donde se refleja el esfuerzo de abstracción que se prosigue a través de la experiencia comercial y de la práctica monetaria. Τὰ χρήματα designa a la vez las cosas, la realidad en general y los bienes, especialmente bajo su forma de dinero líquido. Aristóteles escribe: "Llamamos bienes (χρήματα) a las cosas cuyo valor está medido por la moneda".[63] Se advierte aquí de qué forma una noción abstracta, cuantitativa, y económica de la cosa como mercancía, ha podido substituir, por el uso de la moneda, al concepto antiguo, cualitativo y dinámico, de la cosa como *physis*. Pero se impone una doble reserva. En primer lugar, una cuestión de cronología: este testimonio de racionalismo mercantil, data del siglo IV, no de los inicios del pensamiento filosófico. Él aclara la reflexión de algunos sofistas más que la de Pitágoras, de Heráclito y de Parménides.[64] Por otra parte, los χρήματα pertenecen, para emplear una fórmula religiosa que no está desplazada en la perspectiva filosófica, al mundo de aquí abajo, al mundo terrestre; la οὐσία, que constituye la realidad para el filósofo, es de otro orden. No se sitúa al nivel de la naturaleza, ni tampoco en el de la abstracción monetaria. Prolonga, lo hemos visto, el mundo invisible que descubre el pensamiento religioso, esta realidad estable y permanente que tiene más ser y no, como la moneda, menos ser, que la *physis*.

¿Tendremos que decir, en último análisis, que la filosofía aplica a la noción del ser imperecedero e invisible, heredada

63. *Ética a Nicómaco*, IV, 1119 *b* 26; cf. L. GERNET, *loc. cit.*, p. 82.
64. La célebre fórmula de Heráclito: "El Todo es transmutado en fuego, y el fuego en todas las cosas, al igual que los bienes (χρήματα) son cambiados por oro, y el oro por los bienes", nos parece que todavía no se sitúa en el plano de un racionalismo mercantil; cf. las notas de Clémence RAMNOUX, *Héraclite ou l'Homme entre les choses et les mots* (París, 1959), pp. 404-405.

de la religión, una forma de reflexión racional y positiva, adquirida en la práctica de la moneda? Esto sería aún demasiado simple. El ser de Parménides no es el reflejo, en el pensamiento del filósofo, del valor mercantil; no transpone pura y simplemente, al dominio de lo real, la abstracción del signo monetario. El ser parmenídeo es Uno; y esta unicidad que constituye uno de sus rasgos esenciales, le opone a la moneda no menos que a la realidad sensible.

En la lengua de los jonios, lo real se expresa todavía por un plural, τὰ ὄντα, las cosas que existen, tales como ellas nos son dadas en su multiplicidad concreta. Como lo señala W. Jaeger lo que interesa a los físicos y cuyo fundamento buscan, son las realidades naturales, actualmente presentes.[65] El ser reviste para ellos, sean cuales fueren el origen y el principio, la forma visible de una pluralidad de cosas. Por el contrario, en Parménides, el ser, por primera vez, se expresa mediante un singular, τὸ ὄν: ya no se trata de tales seres, sino del ser en general, total y único. Este cambio de vocabulario traduce el advenimiento de una nueva noción del ser: no las cosas diversas que capta la experiencia humana, sino el objeto inteligible del *logos*, es decir, de la razón que se manifiesta a través del lenguaje conforme a sus propias exigencias de no contradicción. Esta abstracción de un ser puramente inteligible, que excluye la pluralidad, la división, el cambio, se constituye en oposición con lo real sensible y su perpetuo devenir; pero no contrasta menos con una realidad del tipo de la moneda, que no solamente abarca la multiplicidad con igual razón que las cosas de la naturaleza, sino que incluso implica, en el principio, una posibilidad indefinida de multiplicación. El ser parmenídeo no puede "acuñarse" tampoco, puesto que no es susceptible de devenir.

Es decir, que el concepto filosófico del ser no se ha forjado a través de la práctica monetaria o de la actividad mercantil. Él representa esta misma aspiración hacia la unidad, esta misma búsqueda de un principio de estabilidad y de permanencia cuyo testimonio hemos visto, en el alba de la ciudad, en el pensamiento social y político, y que se vuelve a encontrar también en el seno de ciertas corrientes del pensamiento religioso, como el orfismo. Pero esta aspiración hacia lo Uno y lo Idéntico se formula en el marco de los nuevos problemas, propiamente filosóficos, qué surgen cuando la vieja pregunta: "¿Cómo

65. W. Jaeger, *op. cit.*, cap. II, p. 197, n. 2.

emerge el orden del caos?", se ha transformado en un tipo diferente de aporías: "¿Qué existe de inmutable en la naturaleza? ¿Cuál es el principio, ἀρχή, de la realidad? ¿Cómo podemos alcanzarla y expresarla?" Así pues, el aparato de las nociones míticas que los físicos de Jonia habían heredado de la religión: la genésis, el amor, el odio, la unión y la lucha de los contrarios, ya no respondía a las necesidades de una inquisición que apunta a definir, en un lenguaje puramente profano, lo que constituye el fondo permanente del ser. La doctrina de Parménides señala el momento en el que es proclamada la contradicción entre el devenir del mundo sensible —este mundo jónico de la *physis* y de la *génesis*— y las exigencias lógicas del pensamiento. La reflexión matemática ha jugado en este sentido un papel decisivo. Por su método de demostración y por el carácter ideal de sus objetos, ha adquirido valor de modelo. Esforzándose por aplicar el número a la extensión, se ha topado en su dominio con el problema de las relaciones de lo uno y de lo múltiple, de lo idéntico y de lo diverso: lo ha planteado con rigor en términos lógicos. Ella ha conducido a denunciar la irracionalidad del movimiento y de la pluralidad, y a formular claramente las dificultades teóricas del juicio y de la atribución. El pensamiento filosófico ha podido de esta manera desprenderse de las formas espontáneas del lenguaje en las que se expresaba, someterlas a un primer análisis crítico: más allá de las palabras, ἔπεα, tal cual las emplea el vulgo, hay, según Parménides una razón inmanente al discurso, un *logos,* que consiste en una exigencia absoluta de no contradicción: el ser es, el no-ser no es.[66] Bajo esta forma categórica, el nuevo principio que preside el pensamiento racional consagra la ruptura con la antigua lógica del mito. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento se encuentra escindido, como con hacha, de la realidad física: la razón no puede tener otro objeto que el ser, inmutable e idéntico. Después de Parménides, la tarea de la filosofía griega consistirá en restablecer mediante una definición más precisa y más matizada del principio de contradicción, el lazo entre el universo racional del discurso y el mundo sensible de la naturaleza.[67]

66. Cf. PARMÉNIDES, *ap.* DIELS, *F.S.V.*, 7.ª ed., I, p. 238, 7 ss. y p. 239, 6 ss.; sobre las relaciones de las palabras y del *logos*, en Parménides, cf. P.-M. SCHUHL, *op. cit.*, pp. 283 y 290, y la nota 3 de la p. 290.
67. *Ibid.*, pp. 293 ss.

Hemos indicado los dos rasgos que caracterizan el nuevo pensamiento griego, en la filosofía. Por una parte el rechazo, en la explicación de los fenómenos, de lo sobrenatural, de lo maravilloso. Por otra parte, la ruptura con la lógica de la ambivalencia; la búsqueda, en el discurso, de una coherencia interna, a través de una definición rigurosa de los conceptos, de una neta delimitación de los niveles de la realidad, de una estricta observancia del principio de identidad. Estas innovaciones, que proporcionan una primera forma de racionalidad, no constituyen un milagro. No hay una inmaculada concepción de la razón. El advenimiento de la filosofía, como Cornford lo ha explicado, es un hecho de historia, enraizado en el pasado, formándose a partir de él al mismo tiempo que contra él. Esta mutación mental aparece dependiente de las transformaciones que se producen, entre los siglos VII y VI, en todos los niveles de las sociedades griegas: en las instituciones políticas de la ciudad, en el derecho, en la vida económica, en la moneda. Pero dependencia no significa simple reflejo. La filosofía, si traduce aspiraciones generales, plantea problemas que no pertenecen más que a ella misma: naturaleza del ser, relaciones del ser y del pensamiento. Para resolverlos, le es necesario elaborar sus conceptos, construir su propia racionalidad. En esta tarea, ella se ha apoyado poco sobre la realidad sensible; no ha tomado mucho de la observación de los fenómenos naturales; no ha hecho experiencias. La misma noción de experimentación le ha permanecido extraña. Su razón no es todavía nuestra razón, esta razón experimental de la ciencia contemporánea, orientada hacia los hechos y su sistematización teórica. Ella ha edificado una matemática, primera formalización de la experiencia sensible; pero precisamente, no ha intentado utilizarla en la exploración de la realidad física. Entre la matemática y la física, el cálculo y la experiencia, ha faltado la conexión; la matemática ha persistido solidaria de la lógica.[68] Para

68. Cf. el prefacio de L. BRUNSCHVICG a la obra de Arnold REYMOND, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, 2.ª ed. (París, 1955), pp. VI y VII. La teoría de las Ideas-Números, en PLATÓN, ilustra esta integración de lo matemático en la lógica. Tomando de nuevo una fórmula de J. STENZEL, A. LAUTMAN señala que las Ideas-Números constituyen los principios que a la vez ordenan las unidades aritméticas en su lugar dentro del sistema y explicitan los diferentes grados de la división progresiva de las Ideas: "Los esquemas de división de las Ideas en el *Sofista*, escribe, se organizan de este modo según los mismos planos que los esquemas de generación de los números". *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (París, 1937), p. 152.

el pensamiento griego, la naturaleza representa el dominio de lo poco más o menos, al cual no se aplican ni exacta medida, ni razonamientos rigurosos.[69] La razón no se descubre en la naturaleza, está inmanente en el lenguaje. No se forma a través de las técnicas que operan sobre las cosas; se constituye por la puesta a punto y el análisis de los diversos medios de acción sobre los hombres, de todas estas técnicas de las que el lenguaje es el instrumento común: el arte del abogado, del maestro, del orador, del hombre político.[70] La razón griega es la que permite actuar de forma positiva, reflexiva, metódica, sobre los hombres, no de transformar la naturaleza. En sus límites, al igual que en sus innovaciones, aparece como hija de la ciudad.

69. Cf. A. Koyré, "Du monde de l''à-peu-près' à l'univers de la précision", *Critique* (1948), pp. 806-883.

70. Sobre el paso de la retórica y de la sofística a la lógica, cf. J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide* (París, 1956), pp. 181-239. La práctica de los discursos antitéticos, de las antilogías, conducirá, mediante el establecimiento de "lugares comunes" del discurso, el análisis de las estructuras de la demostración, la medida y la aritmética de los argumentos contrarios, a una ciencia del puro razonamiento.

BREVE VOCABULARIO DE TÉRMINOS

Este breve vocabulario, confeccionado por el traductor, no tiene pretensión alguna, excepción hecha de su intención orientadora para el "profano".

Anfidromías: Fiesta de los recién nacidos, a quienes se llevaba en brazos de un adulto que corría en torno al *hogar.* Ceremonia que se celebraba el quinto o séptimo día después del nacimiento y cuya finalidad era la de integrar a los neófitos en el seno de la familia. La ceremonia de la imposición del nombre tenía lugar el décimo día después del nacimiento y era una fiesta distinta de las Anfidromías.

Ate: Designa, unas veces, a la Fatalidad, diosa de la desgracia, que inspira todas las malas acciones y que es causa de toda suerte de calamidades; otras se manifiesta como diosa del castigo y de la venganza en un papel similar al de las Erinias.

Bouleuterion: Lugar donde se reunía la *Boulé* —especie de Senado cuya función era preparar las leyes que se discutirían en la asamblea del pueblo o *eclessía*— o Consejo de los 400 (posteriormente la cifra fue aumentada a 500). La *Boulé* estaba compuesta de 500 ciudadanos, 50 de cada tribu, que eran escogidos por turno para habitar en el Pritaneo.

Carneia: Fiesta en honor de Apolo Carneios —nombre que recibía Apolo en Esparta y en el Peloponeso—. Carneios era el mes lacedemónico en que tenían lugar estas fiestas y que en el calendario actual equivaldría al mes de agosto. Las fiestas de Apolo Carneios duraban nueve días.

Danaidas: En plural (y concretamente en este contexto) se refiere a las 50 hijas de Dánao, hijo de Belos, hermano de Egipto, en compañía del cual reinó en el Bajo Egipto; posteriormente vino a Argos de cuya ciudad fue rey. Las hijas de Dánao, forzadas a desposar los 50 hijos de su tío Egipto, mataron a sus esposos la misma noche del matrimonio; salvo Hipermnestra que evitó la muerte de Linceo (cuyos descendientes serán los reyes de Argos). Por este crimen fueron condenadas en los Infiernos a transportar el agua en un

tonel agujereado para llenar un recipiente, también enteramente agujereado.

Dipolias: Recibe este nombre una antigua fiesta celebrada en Atenas en honor de Zeus Polieus, es decir, de Zeus Protector de la ciudad.

Er el Panfilia: Originario de Panfilia, comarca al sur de Asia Menor, entre Licia y Calicia.

Fanes: En la religión órfica era el dios creador.

Fratría: Recibe este nombre una subdivisión religiosa de la tribu (Fylé), en especial, en Atenas. La tribu comprendía tres *fratrías*; la fratría 30 familias (génê); las gentes que pertenecían a la misma fratría, en un principio, estaban inscritas en el mismo registro, tenían los mismos antepasados y celebraban en común fiestas y sacrificios.

Fylé: Cada una de las cuatro tribus en que se dividía Atenas. Por consiguiente estaba compuesta de doce fratrías y 360 familias. Cada tribu (tribu política) comprendía un cierto número de *demoi*. Para Atenas, antiguamente, cuatro; después de la revolución de Clistenes hacia el 510 a. C., diez.

Hecatonqueiros: Guerreros de cien brazos que ayudaron a Zeus en el combate que sostuvo contra los Titanes por la soberanía del mundo. Los Hecatonqueiros fueron premiados con la inmortalidad.

Kaineo: Rey de los lapitas, pueblo salvaje de Tesalia que luchó contra los centauros.

Lebadea: Ciudad de Beocia donde se encontraba situado el santuario de Trofonios y la fuente de *Mnemosyne*, como nos dice Pausanias.

Meliai: Familia de ninfas nacidas de la tierra fecundada por la sangre de Urano. En singular significa tanto el fresno (de aquí deriva nuestra palabra castellana "meliáceo"), como la lanza de madera de fresno.

Pritáneo: Se llama así al edificio donde residía la Hestia de la ciudad y en el que habitaban 50 miembros de la *Boulé* durante el mes que tenían como misión el gobierno de la ciudad; igualmente era el lugar en el cual se recibía a los embajadores y a los invitados del Estado y también donde eran alimentados los ciudadanos que habían honrado a la patria. (Recuérdese a este respecto que Sócrates en su defensa pidió ser alimentado en el *Pritáneo.*) La *pritania* era la duración del poder de los pritanios (35 a 36 días; 36 para las cuatro primeras presidencias anuales, 35 para las seis últimas; en los años intercalados, 38 a 39 días).

Skiroforias: El *skiroforion* era el 12 mes del calendario ateniense —en el calendario actual correspondería al final de junio/comien-

zos de julio— en el que se celebra la fiesta de las *Skiroforias*. El profesor Vernant relaciona las *Skiroforias* con la "fiesta de los parasoles"; en opinión de otros autores esto sucedería en el mes *Pyanepsion*, mes en el que Atenas celebra la fiesta de Atenea.

Spartes: Sinónimo de tebanos. Hombres nacidos de los dientes del dragón sembrados por Cadmos. Hay que relacionarlo con *Spartoi*. *Spartos*: sembrado, engendrado. Los habitantes de Esparta son los *spartiatikoi* o *spartiatoi*.

Talos: Gigante guardián que vigila en la isla de Creta y fue vencido por los artificios de Medea. Talos nació de un fresno.

Trittias: Tercio de una tribu.

ÍNDICE ALFABÉTICO

COLECCION ZETEIN - ESTUDIOS Y ENSAYOS

John Kenneth Galbraith
LA HORA LIBERAL

L. W. H. Hull
HISTORIA Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA

Andreas G. Papandreou
LA ECONOMIA COMO CIENCIA

Theodor W. Adorno
PRISMAS
La crítica de la cultura y la sociedad

Alfonso G. Barbancho
FUNDAMENTOS Y POSIBILIDADES DE LA ECONOMETRIA

Theodor W. Adorno
NOTAS DE LITERATURA

W. Van Orman Quine
DESDE UN PUNTO DE VISTA LOGICO

Ch. N. Martin
PROMESAS Y AMENAZAS DE LA ENERGIA NUCLEAR

W. Van Orman Quine
METODOS DE LA LOGICA

X. Rubert de Ventós
EL ARTE ENSIMISMADO

Luigi Einaudi
MITOS Y PARADOJAS DE LA JUSTICIA TRIBUTARIA

C. A. Doxiadis
ARQUITECTURA EN TRANSICION

J. K. Galbraith
CAPITALISMO AMERICANO
El concepto del poder compensador

G. G. Granger
FORMALISMO Y CIENCIAS HUMANAS

Angel Latorre
UNIVERSIDAD Y SOCIEDAD

R. Havemann
DIALECTICA SIN DOGMA
Ciencia natural y concepción del mundo

C. Cipolla
CAÑONES Y VELAS
La primera fase de la expansión europea (1400-1700)

O. Popescu
EL SISTEMA ECONOMICO EN LAS MISIONES JESUITICAS

H. J. Berman
JUSTICIA EN LA U. R. S. S.
Una interpretación del derecho soviético

J.-R. Capella
EL DERECHO COMO LENGUAJE
Un análisis lógico

José Alsina
DESCUBRIMIENTO DEL MEDITERRANEO
Ensayos sobre cultura europea

C. Ulises Moulines
LA ESTRUCTURA DEL MUNDO SENSIBLE
Sistemas fenomenalistas

Josep Ll. Blasco
LENGUAJE, FILOSOFIA Y CONOCIMIENTO